الإمامة

قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

الإمامة

قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

- الشيخ الدكتور محسن كديور
- الشيخ حسين علي منتظري
- د. بهزاد حميدية
- أ. محمد صدر زاده
- د. سعيد أحمديان
- أ. محمد دهقاني
- د. علي شريعتي
- الشيخ علي رباني الكلبايكاني
- الشيخ فاضل الميبدي
- أ. مهدي نصيري
- أ. علي أكبر عالميان
- الشيخ محمد صفر جبرائيلي

وآخـــــرون

إعداد وتقديم

حيدر حبّ الله

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «**نصوص معاصرة**» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

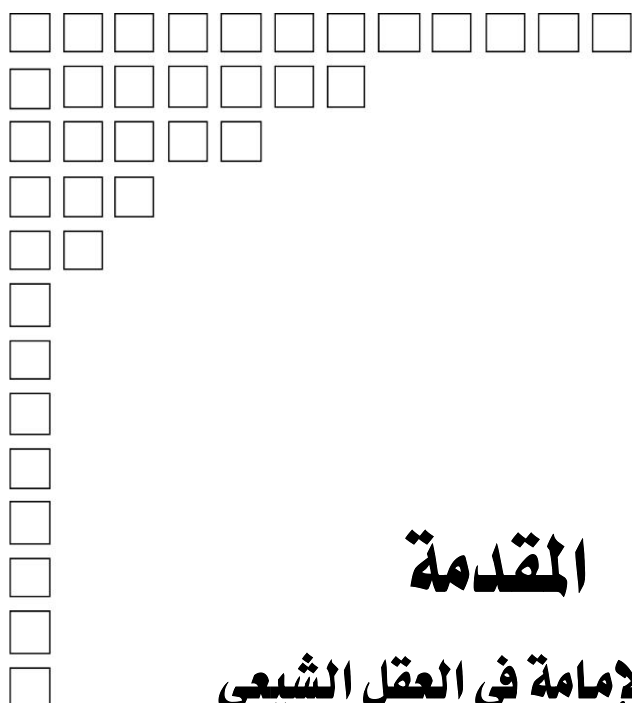
إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة**» تاسع محاور «**سلسلة نصوص معاصرة**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّة نصوص معاصرة، وهو يتضمّن عصارة نظريات الدكتور الشيخ محسن كديور والعاصفة النقدية التي سجّلت عليه في نظريته حول الإمامة إلى جانب موضوعات هامّة تتصل بالإمامة والغلو.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية. كما نشكر فضيلة الشيخ محمد عباس دهيني على جهوده الكريمة في تقويم النصّ، ونشكر دار النشر على جهوده في طباعة ونشر الكتاب.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

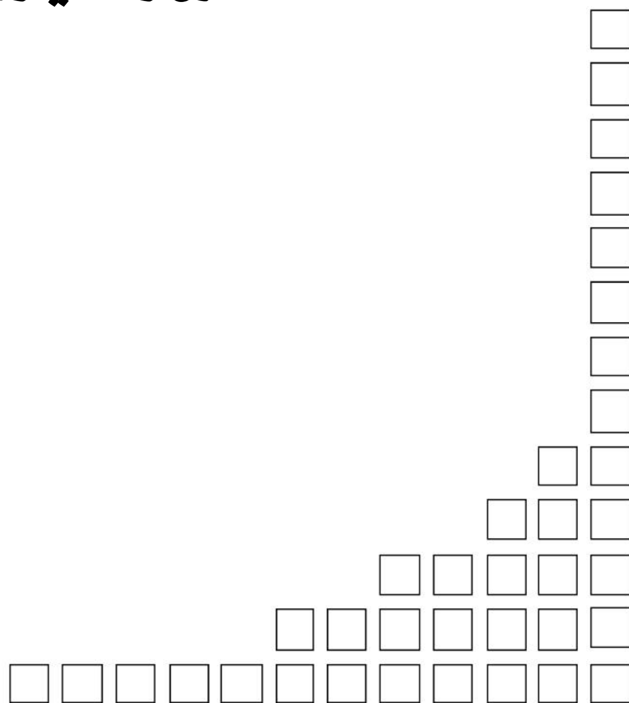
حيدر حب الله



المقدمة

مفهوم الإمامة في العقل الشيعي

التكوّن والصيرورة



مفهوم الإمامة في العقل الشيعي
التكوّن والصيرورة

حيدر حب الله

ثمة في تاريخ الفكر ما يجعل الأمر البسيط غاية في التعقيد والغموض، فيذهب بالفكرة ناحيةً لم يكن مؤسّسوها قد ذهبوا إليها أو ظنّوا أن تنجرّ إليها، وتاريخ الفكر الديني حافلٌ بهذا الانزياح المفاهيمي للمقولات، مفاهيم بسيطة وواضحة تغدو بمرور الأيام وضخّ السجالات أكبر مما نتصوّر جميعاً.

ولعلّ هذا ما حصل في الفكر الشيعي بالتحديد، حينما حاول فرقاء عديدون إيجاد قفزات نوعية في بُنية المفاهيم الشيعية نفسها، مما عدّه بعضهم اغتيالاً للعقل الشيعي، والشيء الملفت الذي حصل معاصرة هذه القفزات لصيرورة سياسية نوعية شهدها المجتمع الشيعي، على سبيل المثال الدولة البويهية والدولة الصفوية و...

وما يثير في هذه التحوّلات النوعية في الفكر الديني السياق الذي يحدثها، والذي يكمن ـ عادةً ـ في نظام القولبة الذي يتبلور الفكر الديني على أساسه، فالدين أشبه شيء بالماء الصافي الذي يتخذ أشكاله تبعاً للظرف الذي نضعه فيه والآنية التي تستوعبه،

ومعنى ذلك أن السياق الزمكاني والأركيولوجي الذي يتموضع الفكر الديني داخله يترك تأثيرات بالغة على تكوّن المفاهيم المساعدة في هذا الفكر أو على إعادة إنتاج المفاهيم القديمة عينها في ظلّ أوضاع جديدة تفرض عليه أحياناً إجراء تعديلات بنيوية رئيسة.

وفي هذا السياق، يلحظ المتابع للفكر الشيعي ظاهرة حركات الغلوّ المذهبي التي شهدها القرنان الثاني والثالث الهجريين بالخصوص، بوصفها ردّات فعل على واقع القمع الشرس الذي مارسته سلطات الأيديولوجيا الدينية الزائفة في العصرين الأمويّ والعباسي. إنّ تنامي المفاهيم الانتقامية في العقل المقموع يتخذ لنفسه أشكالاً داخل الفكر نفسه، تتمظهر في مزيد من الإفراط لصالح المقولات التي مورس القمع بسببها على تلك الجماعة، في تعبير حادّ عن حسّ الذات وإبداء الخصوصية والتمايز عن المسار العام.

لكن ظواهر الغلوّ في العقل الشيعي لم تستطع الصمود أمام المدّ العقلي الاعتزالي ـ بالمعنى العام للكلمة ـ الذي شهده الفكر الشيعي منذ أواسط القرن الرابع الهجري، تلك الفترة التي شهدت غياب شمس الاعتزال في الحياة الإسلامية حتى اعتبر بعض الباحثين الهامّين في الحضارة الإسلامية التشيّعَ وريثَ الاعتزال بعد تنحيه عن سدّة السلطة.

كان دخول آليات التعامل الاعتزالي ضربةً قاصمة للمفاهيم الغالية المؤدلجة بامتياز ـ إلى جانب ضربات أخر لسنا بصددها حالياً ـ لقد أعيد إخضاع المقولات التي أنتجها العقل الشيعي لمعايير العقل الأرسطي الفلسفي الذي كان قد تبلور إلى حدّ كبير من تلك الفترة في تاريخ الثقافة الإسلامية، وكان من الطبيعي ـ وفق النهج الاعتزالي في قراءة النص ـ تأويل النصوص التي لا تنسجم مع العقل بدل تضبيب المفاهيم بحيث تغدو متعاليةً على العقل، كما عرفته الحركات الغالية في الفكر الشيعي، وعبر هذا

السبيل أقصيت الكثير من المفاهيم وظهر العقلان الكبيران في التاريخ الشيعي، وهما: محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٤١٣هـ) والشريف المرتضى (٤٣٦هـ) ليصوغا علم الكلام صياغة اعتزالية على صعيد تحكيم العقل، ثم تنشيط التأويل القائم على نظرية المجاز الاعتزالية.

ويمثّل نتاج هاتين الشخصيتين أنموذجاً بارزاً لانحسار المفاهيم الغالية انحساراً نسبياً، بل وانحسار النصّ لصالح العقل نسبياً أيضاً. من هنا ساد في تلك الفترة رفض المذهب الشيعي عموماً للسنّة النبوية الظنية، مما أفسح بالمجال لتقليص تلك النصوص التي شاد العقل الغالي مقولاته عليها.

وعندما نتحدّث بهذه الطريقة لا نريد إبداء الاتجاهات الشيعية مفروزةً عن بعضها ؛ فمفهوم الغلوّ ما يزال ـ حتى الساعة ـ من المفاهيم الغائمة لدى العديد من دارسي التاريخ الشيعي، كما أن تقييمات علماء تلك الحقبة بعضهم بعضاً على صعيد الاتهامات المتبادلة بالغلوّ أو التقصير تظل هي الأخرى تقييمات اجتهادية قائمة على آراء شخصيّة، أي أنها ليست حاسمة أيضاً؛ نظراً للهلامية التي تهيمن على مقولة الغلوّ في تلك الحقبة الخطيرة، مما يضاعف من الحاجة إلى تحليل هذا المفهوم تحليلاً تاريخياً مركّزاً.

على أية حال، كانت تنحية النص الثاني ـ أي السنّة الظنية ـ محاولة فاعلة لتهميش التيارات السلفية أو النصيّة في الفكر الشيعي، لكن الأمور لم تجرِ وفق رغبة الاعتزال الشيعي، فقد أنتج الطوسي (٤٦٠هـ) ـ وهو وليد هذه المدرسة ـ المقولات التي سعت للتوفيق بين تياري النصّ والعقل شيعياً، ورغم حملات النقد الشديدة التي تعرّض لها لفترة قاربت القرن والنصف، أي حتى نهايات القرن السادس الهجري، من جانب من أصفهم بقايا الاعتزال الشيعي القديم، إلا أن مدرسة الطوسي واصلت طريقها بانتظام تجاه المفاهيم العقدية التي عاد وبلورها العلامة الحلي في القرن الثامن الهجري ضمن اعتزاليته الجديدة.

وفي تقديري، فإن الأصول الفكرية التي أنتجها الطوسي على صعيد جدلية العلاقة بين النص والعقل كانت الأوفر حظاً، كما كانت منطلقاً فيما بعد للثورة التي شهدتها الحقبة الصفوية، وهي الحقبة الأكثر إثارة في تاريخ هذا المذهب.

يجب أن لا يغيب عن ناظرنا دخول عناصر جديدة في هذه الحقبة الحسّاسة لم يشهدها التاريخ الشيعي فاعلةً من قبل، وسأسمح لنفسي هنا بالتركيز على جُماع عنصرين أساسيين هما:

١ـ الاتجاه الصوفي بأشكاله المتطوّرة التي شهدها العالم الإسلامي آنذاك، منذ محيي الدين بن عربي ومن تلاه كالقونوي وابن تركة الإصفهاني وغيرهم.

كانت المقولات التي أنتجها هذا العهد الصوفي بالغة الأهمية بالنسبة للفكر الشيعي، تماماً كما كانت مقولات العقل الشيعي مؤثرة أيضاً، ولكي أعطي مثالاً يؤكّد الفكرة أطرح مقولة الإنسان الكامل.

ثمة تصوّر موجود ينافح بقوّة عن العلاقة الجدلية بين الفكر الشيعي في قضية الإمامة وبين فكرة الإنسان الكامل التي تطرحها المدرسة العرفانية، بوصفها ضرورةً لبقاء نظام الوجود في تمام النشئات.

والشيء الذي يضاعف إثارتنا هو الاتجاه الفلسفي الذي تلا ابن عربي، ساعياً لإعادة إنتاج المقولات الصوفية المتطوّرة في هذا العهد على شكل أنظمة فلسفية وجودية تنتهج آليات التعامل الفلسفي، مما أحدث تحوّلاً يمكنني أن أنعته بالأهم في التفكير الشيعي العقدي والوجودي بالمعنى الواسع للكلمة.

إن جماع الصوفي ـ الفلسفي الذي بدا أنه يريد أن يعيد إنتاج منظومة الوجود الشيعية منذ حيدر الآملي وحتى صدر المتألّهين الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري قد أسدل الستار على العقل الكلامي الاعتزالي الذي بذل العلّامة الحلي حياته من أجله، فقد كان المنهج الاعتزالي الشيعي بمدرستيه: القديمة المكثفة مع المرتضى، والحديثة

المخففة مع الحلّي، قائماً على أساسيات العقل الكلامي الذي طالما نظرت إليه الفلسفة بسخرية واستهزاء، والآن يُعاد إنتاج التصوّر الشيعي للعالم على أساس العقل الفلسفي ـ العرفاني في أرقى أشكاله مع الحكمة المتعالية، وليس هذا بالأمر البسيط ولا بالهيّن.

وعندما يعاد إنتاج التصوّر الشيعي للعالم على أساس الفلسفة الصوفية والتصوّف الفلسفي فإن مفهوم الإنسان يغدو أساسياً في نظام الوجود، ومن ثم سيدخل ـ شئنا أم أبينا ـ في أيّ تصوّر سوف ننسجه عن العالم. وإذا لم يكن في الموروث الشيعي فرصة لتطبيق هذا المقول على شيء سوى الإمام، فإن من الطبيعي أن يغدو هذا المفهوم هو الأوفر حظاً لاكتساب تمام الامتيازات الصوفية الفلسفية التي أعطيت له، وهذا ما سيعيد تكوين أصل مقولة الإمامة، بل سيقلب تعريفها الأوليّ إلى مفهوم جديد سنلاحظه حينما نمرّ تاريخياً ـ وبسرعة ـ على التعريفات الكلامية الشيعية القديمة للإمامة حتى بدايات العهد الصوفي، ثم نقارنها بالتعريفات التي أنتجها التصوّف الفلسفي فيما بعد. فبعد أن كان مفهوم الإمامة نحواً من الرئاسة في الدين والدنيا، وهو ما كان يقترب بعض الشيء من التعريف السنّي لها كما شاهدناه مع مثل الغزالي في القرن الخامس الهجري، غدا اليوم مع التفسير الصوفي الفلسفي كامناً في بُنية نظام العالم، فالإمام حلقة من حلقات الوجود، لا ينتظم شأن العالم بدونها، وهذا ما عزّز مقولات كان قد طرحها جمعٌ من الشيعة من قبل، باتت تطلق على نفسها اسم الولاية التكوينية أو العلم المطلق للإمام أو ...

إن صياغة مقولات الإمامة على أساس أنها رئاسة في الدين والدنيا سوف يكوّن تصوّرات عن العصمة وصفات الإمام ودوره تختلف بعض الشيء عن إعادة إنتاجها بوصف الإمامة مركزاً رئيسياً في نظام الوجود، وكلّ من يستهين بهذا التحوّل الهائل في المفهوم سوف يرتكب أخطاء فادحة في تفسيره العلمي للعقل الشيعي.

٢ـ الاتجاه الأخباري النصّي الذي قام بخطوات متعدّدة الجبهات، معيداً بذلك إنتاج

مصادر المعرفة الدينية ورتبيّتها، فنحّى العقل جانباً إلى حدّ بعيد، وأطاح ـ بقدر كاف ـ بمرجعية النص القرآني، وقطّع أوصال العلاقة مع الآخر في الاجتماع الإسلامي بفتحه كلّ الملفات المذهبية الضاخّة بالدلالة، وعزّز مرجعية السنّة (النص الثاني) بما لم يعُد يسمح ـ إلا قليلاً ـ بمناقشتها، معيداً إحضاره في الحياة الشيعية وبقوّة، باحثاً عن شتات هذا النص المبعثرة هنا وهناك في أرجاء العالم، فثوّر الموروث النصّي الشيعي، وأبدى بقوّة كل الامتيازات الشيعية على حساب عناصر التواصل مع الآخر.

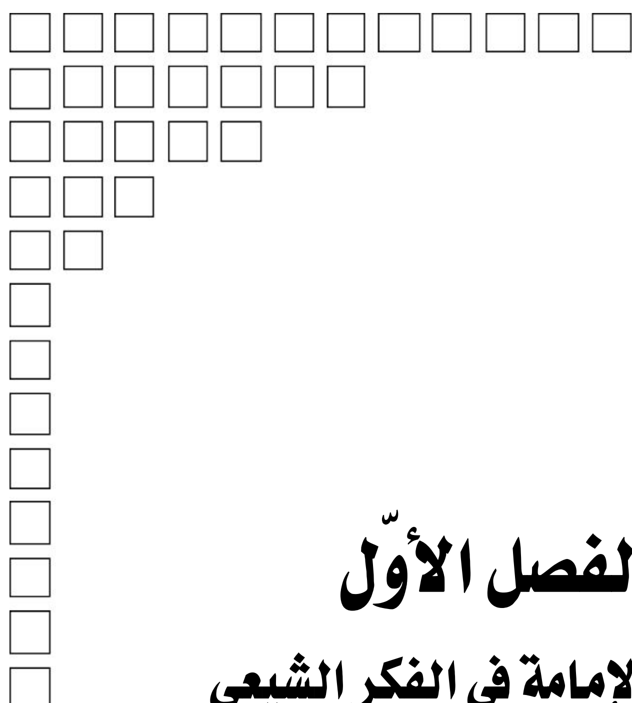
كان الاتجاه الأخباري مخاصماً ـ فيما بدا لنا ـ للمنحى الصوفي في الثقافة، تشهد على ذلك سجالات تلك الحقبة، وكتب عديدة لتيار الفقهاء والمحدّثين تحارب المنحى الصوفي الذي شهد رواجاً كبيراً في إصفهان إبّانها، لكن هذا الخصام المعلن كان يبدو تحالفاً غير معلن بين الطرفين لإعادة إنتاج العقل الشيعي بما يختلف عما كانت الحال عليه زمن هيمنة مدرستي الحلّة وجبل عامل ما بين القرنين السابع والعاشر الهجريّين.

والخط الذي ترك تأثيراً كبيراً في العقل الجمعي الشيعي كان تداول النص الثاني بقوّة في الوسط الشعبي، وهي الخطوة التي نشط عليها محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، فأدى ذلك بعض الشيء إلى نحو من أنحاء تغييب النص الأول، الأمر الذي بدا جليّاً في التفسيرات الروائية الكثيرة التي شهدتها تلك الحقبة، لاسيّما القرن الحادي عشر الهجري، وبدأت تطلّ على النص الأول من زاوية واحدة وهي زاوية النص الثاني، وقد تواصل ذلك حتى القرن الأخير إلى أن نادى السيد محمد حسين الطباطبائي (١٩٨٣م) بإعادة النظر جديّاً في هذا الموضوع.

آثار العصر الصفوي ما تزال حاضرةً بقوّة اليوم في الحياة الشيعية، مهما كان موقفنا ـ إيجاباً أو سلباً ـ منها، بل يمكنني القول بأن الإنسان الشيعي قد أعيدت صياغته من جديد بعد هذه الحقبة، وهو ما يضاعف الحاجة لدرسها وتفكيك أبعاضها.

من هنا، نحتاج إلى دراسات جادّة في نظرية الإمامة من هذه الزوايا تعمّق وعينا بهذا

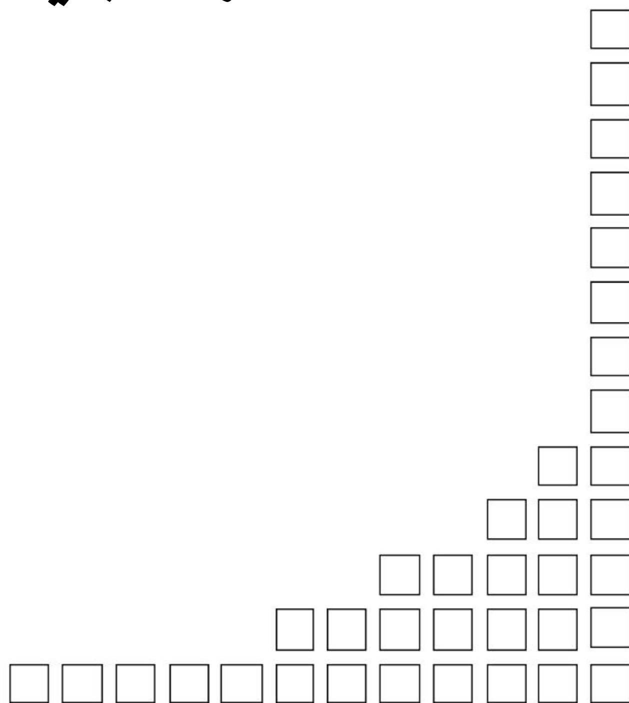
المفهوم الهامّ والحسّاس في الثقافة الإسلامية، لنتجاوز السجال ذي الطابع السلفي في هذا الموضوع لصالح الحوار ذي الطابع العلمي والفلسفي والتاريخي. والله الموفق والمعين.



الفصل الأوّل

نظرية الإمامة في الفكر الشيعي

قراءات جديدة



التشيع في قراءة جديدة

مطالعات في نظريات الإمامة بين الغلوّ والتقصير

الشيخ محسن كديور[1]

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

لماذا هذا الاهتمام العالمي بالتشيّع؟

السؤال الأوّل: ما هو سبب كل هذا الاهتمام العالمي بالتشيع في النصف الثاني من القرن الأخير، وخاصة في السنوات الأخيرة؟

لقد تحولت الدروس في أغلب الجامعات العالمية المعتبرة في الآونة الأخيرة من معرفة الإسلام إلى معرفة التشيع. فقد توجهت الكثير من الدول الغربية إلى الاهتمام بالتشيع بشكل جاد، حتى تحول التشيع إلى مادة حيوية في الجامعات العالمية.

وطبعاً ليس من الضروري أن تكون دوافع جميع من يدرس التشيع دوافع إيجابية، يكون الهدف من ورائها قصد التقرب إلى الله، بل قد يكون الغاية من دراسة التشيع هي

(١) أستاذ جامعي وكاتب إيراني معروف، متخصِّص في الفلسفة، والفكر السياسي، وله كتابات عديدة فيها، ومنها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية، و...

القضاء عليه. وتبرز أهمية معرفة التشيع من خلال مسألتين:

الأولى: الثورة الإسلامية الإيرانية. فحتى فترة ما قبل انتصار الثورة الإسلامية لم يحظَ التشيع بتلك الأهمية، سواء أكنا من المؤيدين للثورة الإيرانية أم لم نكن.

الثانية: هي مسألة العراق المعاصر. فبعد غزو الولايات المتحدة للعراق أدى ظهور وتنامي التيارات المعنوية ودور المذهب في الحياة السياسية للمرة الثانية إلى توجيه الأنظار إلى مسألة التشيع.

وقد أدت القضية اللبنانية وارتباطها بنا في بعدها الإيراني بوصفه أقلية مؤثرة إلى توسيع هذه المسألة.

وهذه مسألة سياسية ينبغي بحثها في موضعها المناسب، ولست بوارد بحثها في هذا المقال.

لماذا النقد الجديد للتشيّع؟

السؤال الثاني: لماذا خضع التشيع في إيران في الآونة الأخيرة إلى النقد والمناقشة أكثر من أيّ وقت آخر؟ إن هذه الإشكالات التي وجهت إلى التشيع مؤخَّراً ليست بالإشكالات الجديدة، ولكن يتم طرحها بزخم أكبر، ولا شك في أن لذلك أسبابه.

فحينما تقام حكومة في إيران باسم التشيع فإنها ستترك آثاراً لا يمكن تجنبها على صعيد الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، وستخضع هذه الآثار والتبعات لنقد وتقييم علماء هذا المجتمع. وإذا كانت نتيجة هذا التقييم سلبية فمن الطبيعي أن تنعكس الإشكالات الحكومية على المذهب الذي يعدّ هوية لهذه الحكومة. وهذه الحقيقة تدعو الغيارى على الدين إلى التأمل بجدية. فهل أدى الترويج إلى الدين إلى تجذيره في النفوس أم لا؟ للأسف الشديد فإن الإجابة عن هذا السؤال لا تدعو إلى التفاؤل كثيراً.

فما الذي بدر منا حتى أخذنا نشكّك في أبسط المسائل المذهبية؟ وهذا انتقاد مقبول. ولا بد لنا من الإجابة عنه، إلا أن بحثنا لا يصبّ في هذا الاتجاه.

لماذا التشيّع؟

السؤال الثالث: على فرض عدم تمامية جميع هذه الإشكالات نتساءل: ما هو سبب تشيعنا؟ وما الذي يدعونا إلى البقاء والمحافظة على تشيعنا؟ وما هي الخصوصية التي تميّز التشيع عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى، وتدعونا إلى التمسك به واعتناقه؟

يمكننا الإشارة إلى بعض هذه الإشكالات إجمالاً:

يقال مثلاً: إن بعض المفاهيم في مذهب التشيع لا تنسجم والمفاهيم الأصلية في الديمقراطية. فإذا تم نصب بعض الأفراد من قبل الله لا يبقى للناس حقّ في الانتخاب والاختيار.

أو يقال: إن مذهب التشيع أكثر المذاهب الإسلامية بعداً عن الديمقراطية، كما يعدّ الخوارج من أقرب المذاهب إلى الديمقراطية. وعليه إذا فرضنا صحة هذه الافتراضات فما هو سبب تشيعنا؟ وإن محور الدخول في البحث يتلخص في السؤال عن معنى التشيع. فما هو التشيع الذي يتصور البعض عدم انسجامه مع المفاهيم الأساسية للعالم المعاصر؟ وما هي ماهية التشيع التي لا يمكن جمعها ومقتضيات العالم المتحضِّر؟

إن الإجابة التاريخية عن هذا التساؤل تكمن في الرجوع إلى كتب كبار علماء الشيعة.

إن ما يميز مذهب التشيع عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى هي مسألة الإمامة، حيث يعرَّف الشيعة بأنهم بالإضافة إلى إيمانهم بالتوحيد والنبوة والمعاد يذهبون إلى القول بوجود أوصياء معصومين يخلفون النبي، وأن عدد هؤلاء الأوصياء معروف ومحدد، وتتوفر فيهم جميع صفات النبي ومزاياه، إلا الوحي. وهذا ما نجده في جميع الكتب والمصنفات الشيعية القديمة بوفرة.

الغيبة ودور الإمام

والمسألة الأخرى التي ترد تبعاً لهذه القضية هي مسألة الغيبة. فبعد أن بلغ عدد الأئمة إلى الإمام الحادي عشر وصلت الضغوط السياسية والاجتماعية حدّاً لم يعد يمكن معه بقاء الإمام ظاهراً، فيبقى رغم وجوده محتجباً عن الأنظار. ومن هنا يطرح هذا التساؤل نفسه: إذا كان على الإمام أن يتولى بعض المسؤوليات فكيف يتأتى له الاضطلاع بها مع غيبته؟ ويأتي الجواب بأن للإمام ثلاثة مناصب، وإن أحد هذه المناصب يستمر حتى في عصر الغيبة، في حين يسقط المنصبان الآخران؛ بسبب ظلم الناس وتقصيرهم.

وهذه الوظائف الثلاث عبارة عن:

الأولى: نشر الدين وبيان مسائله وأحكامه.

الثانية: النيابة المعنوية عن النبي، والوساطة في الفيض.

الثالثة: الزعامة والقيادة السياسية.

ويقال: إن إحدى هذه الوظائف، وهي وظيفة الواسطة في الفيض من السماء إلى الأرض، تظل باقية حتى في زمن الغيبة. ويبدو أن هذا الرأي هو الذي عليه غالبية علماء الشيعة.

إن النقطة المهمة التي أودُّ التنبيه عليها هنا أنه ليس من مسؤوليتنا تطبيق ديننا على بعض المفاهيم الخاصة، بل إذا كانت تلك المفاهيم صحيحة وجب علينا الإذعان لها، وإلا وجب علينا تغييرها.

تعدّد القرارات الدينية أو التشيّع التاريخي وغير التاريخي

والسؤال الجاد للغاية هو أنه لو قيل: من الممكن توفر قراءات مختلفة بشأن الدين، ويمكن أن تكون هناك آراء مختلفة في زمن واحد بشأن دين واحد؛ فإن هذه التعددية في

الآراء من شروط العالم الجديد، حيث لم يكن المتقدمون يؤمنون بمسألة تعدد القراءات كثيراً، حيث كانوا يتصورون أن على الآخرين فهم الدين كما فهموه هم، ولذلك قيل: إن هناك قراءتين للإسلام: قراءة استبدادية؛ وقراءة ديمقراطية. ومن هنا قيل أيضاً: هناك فهم مستنير للإسلام منسجم مع الديمقراطية؛ وهناك فهم تقليدي لا يمكنه التناغم مع الديمقراطية بتاتاً.

وعليه يطرح هذا السؤال: ألا ينبغي مراعاة هذا التنوع في الآراء بالنسبة إلى المذهب أيضاً؟

لو تساءل شخص: هل التشيع منسجم مع التطور والديمقراطية وحقوق الإنسان ونحو ذلك، دون التفصيل والتفكيك بين مختلف المفاهيم؟ فسواء أجبنا بالنفي أو الإثبات لن يكون جوابنا علمياً؛ إذ لا بُدّ من طرح السؤال على هذا النحو: أيُّ فهم للتشيع ينسجم أو لا ينسجم مع هذه المفاهيم؟[1]

وعليه فإن أول نقد نوجهه للمؤمنين بتعدد القراءات حول الدين في هذا المجتمع هو ضرورة مراعاة ما آمنوا به في هذا الموضوع أيضاً. إذاً ليس من الصحيح القول بأن التشيع يتناغم وهذه المسألة أو لا يتناغم معها، وإنما يجب تحديد التشيع المتناغم من غيره؛ فلدينا أنواع مختلفة من التشيع. فمثلاً: لا يعدّ التشيع التاريخي التشيع الوحيد، كما أن الإسلام التاريخي ليس هو الإسلام الوحيد. فلو أراد شخص تعريف الدين بمتوسط ما حدث في التاريخ فأين يكون محل الهدفية من الأعراب؟ فكل دين ترسَّخ في ذهن معتنقيه بفعل تأثيرات الظروف، بعد أن ابتعد عن حقيقته الأولى التي صدع بها النبي الذي جاء بذلك الدين، ولربما كان هذا الابتعاد باطلاً، إلا أن الملفت هنا أن

---

(١) إن هذا الجزء من كلامه ناظر إلى البحث الذي ألقاه الدكتور سروش حول (التشيع وتحدي الديمقراطية)، في شهر تير من عام ١٣٨٤هـ ش [٢٠٠٥م]، للتفصيل أكثر راجع: (آيينه أنديشه)، العدد الثاني.

مسألة الصحة والبطلان من جملة الموارد التي تطرح في ما نحن فيه؛ إذ لدينا محور باسم النبي، كما لدينا في الإسلام تعاليم هذا النبي، التي تؤلِّف المحور الأساس لتديننا. وفي كل عصر يمكننا قياس نسبة ابتعادنا واقترابنا من ذلك المحور.

وفي ما يتعلق بالمذاهب المختلفة يمكن التساؤل: أي المذاهب هو أقرب إلى المحور الأساس؟ وإذا واجهنا مشكلة تاريخية يمكن القول: إن التشيع التاريخي هو التشيع الذي تمخَّض عنه الواقع التاريخي، وكتبه المؤرِّخون في علم الكلام والتفسير والحديث وغيرها، ويمكن دراسة أبعاده من خلال الالتفات إلى تاريخيته. وفي التشيع التاريخي تتجلى مسألة الإمامة الانتصابية، ومكوناتها، من العصمة وعلم الغيب، بشكل بارزٍ للغاية. فما هو السبب في ذلك؟ وهل ذكر الإمام علي عليه السلام هذه الأمور؟ أو أن هذا المذهب قد تكوَّن عبر التاريخ؟ فإذا كان قد تكوَّن عبر التاريخ على نحو تدريجي، ومن الطبيعي أن يكون للعوامل البشرية تأثير في ذلك التكوين، كان لنا كامل الحق في نقد هذا الفهم التاريخي. وإذا كان العلماء المتقدمون أبناء عصرهم، وعمدوا إلى تحديد المذهب مقارنة بالمفاهيم التي كانوا يرونها الأنسب والأفضل، كان لنا الحق أيضاً؛ بوصفنا أبناء عصرنا، أن نخضع المذهب لقراءة جديدة.

بأي دليل يمكننا أن نثبت أن ما توصل إليه المتقدمون من العلماء هو الذي كان يشغل ذهن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام؟ فعندما نراجع نهج البلاغة؛ بوصفه أقوى سندٍ ديني لنا بعد القرآن، لا نجد للكثير من المفاهيم التي تعد رئيسة في المذهب الشيعي التقليدي أيّ محل من الإعراب. فقد تحدث الإمام علي عليه السلام عن أفضليته في هذا الكتاب، ولكننا لم نعثر على كلام له يتحدث فيه عن عصمته. في حين أن المسألة الأولى التي تشغل اهتمام المتكلم هي مسألة العصمة، ومن بعدها علمه بالغيب، ثم مسألة النصّ التي تأتي في الدرجة الثالثة.

وقلّما بحثت هذه المفاهيم في كلمات الأئمة عليهم السلام، أو أنها لم تبحث إطلاقاً. ولست

أروم نفي وجودها، ولكن غايتنا أن نتساءل هل كانت مطروحة بهذا الحجم الذي تعرض له علماء الشيعة في خصوص هذه المسألة؟

يحق لنا إعادة النظر في ديننا؛ فإن المستندات والوثائق بين أيدينا، ويمكننا الرجوع إليها مباشرة. فما هو الدليل على ضرورة الاعتماد والاستناد إلى فهم آبائنا وعلمائنا الماضين؟ لم تكن مسألة الشيعة والسنة التي نعيشها حالياً موجودة في عصر النبي الأكرمﷺ، والذي كان قائماً هو الإسلام فقط.

ولكن بعد رحلة الرسولﷺ، وتعرض المسلمين الأوائل لظاهرة الخلافة، برزت إلى السطح آراء مختلفة، تعكس فهماً للدين. كما ظهرت الفرق المختلفة. ولا يحق لي البحث في مَنْ هي الفرقة المحقة؟ ولكن يحق لي أن أقول: لماذا اعتقد وأدين بهذا الفهم؟

من هم الشيعة الأوائل؟ وكيف قدموا أنفسهم بوصفهم شيعة؟

إن الشيعة الأوائل، الذين أثبت التاريخ أسماءهم، قد برزوا في العقد الأول من صدر الإسلام، وفي عصر النبي الأكرم نفسه.

إن التشيع بحسب معناه اللغوي يعني الاتّباع، فيقال مثلاً: شيعة نوح، وشيعة علي، وشيعة أبي سفيان، وهكذا. وفي ما يتعلق بعبارة (شيعة علي) فقد كثر استعمالها حتى حذف المضاف إليه وبقي المضاف وحده علماً لأتباع علي، فإذا سمع السامع لفظ (الشيعة) انصرف ذهنه إلى أتباع علي بن أبي طالبعليه السلام. وإن أول حادثة وقعت في صدر الإسلام، وأدت إلى الاصطفافات السياسية، هي حادثة خلافة النبي. وبرز الشيعة في هذه الحادثة، وميَّزوا أنفسهم بضوابط محددة. وكان أولئك النفر من الشيعة يعدّون بأجمعهم من النخب في تلك المرحلة. وإذا كنا حالياً نفخر بتشيعنا فإنما هو فخر بعمار وسلمان والمقداد، الذين انتخبوا طريقاً في مرحلة تاريخية حاسمة وحساسة، وكان انتخابهم صحيحاً في رأينا. ولكن لماذا وقع اختيار هؤلاء على عليعليه السلام؟ وهل كانوا

يذهبون إلى عصمته وعلمه بالغيب؟ إنهم طرحوا ضوابط، ولذلك يمكن القول بأن الشيعة يُعرَفون بهذه الضوابط.

البحث في قضايا الإمامة في العصر الراهن

في تلك الأزمنة كان الناس يبحثون لكل شيءٍ عن جذور في ما وراء الطبيعية. وكان المتكلمون يضخِّمون بعض الخصائص البشرية، حتى ورد في كتبنا القديمة أن علياًعليه السلام فوق البشر. وأما حالياً فنحن نعيش في عصر لا يميل إلى ما فوق البشرية. ولكي نجعل الأئمة أسوة للناس يتعين علينا أن نظهرهم بمظهر لا يختلفون فيه عنهم بشيء. فنحن أتباع نبي وصفه القرآن بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾. ولذلك فنحن نؤمن بأن النبي الأكرمصلى الله عليه وآله والإمام عليعليه السلام مثلنا، إلا أن علماءنا المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذه المسألة، حتى ضربت فكرة ما وراء بشرية الأئمة بجرانها، واتسعت على طول التاريخ.

لقد سبق أن ذكرنا أن التشيع يعني اتّباع عليعليه السلام. فنحن شيعة لأننا ندرك ونتفهم رأي عليعليه السلام وأصحابه أكثر من تفهمنا وتقبلنا للآراء الأخرى. وليس من الضروري أن تكون هذه الرؤية فوق الطبيعة، بل بإمكاننا في العصر الحاضر إدراك أفضلية هذه الرؤية.

إن الواجب يفرض عليّ حالياً التوصل إلى ترجيح أحد الأقوال والآراء بمعزل عن جميع التلقينات، فإن توصلت إلى رجحانه حق لي بعدها أن أفخر وأعتز بتشيعي.

وعليه يكون الإدراك الأول إدراكاً للمضمون والمحتوى. فنحن شيعة لأننا آمنا برؤية عليّعليه السلام، كما آمنا برؤية النبي، ووجدناها أكثر إقناعاً بالمقارنة إلى سائر الأديان.

ويتلخص البحث في ثلاثة محاور:

المحور الأول: إن رؤية عليعليه السلام بالمقارنة إلى الرؤى المنافسة، والتي هي إسلامية أيضاً، رؤية عقلانية. فإن مستوى العقلانية في كلام عليعليه السلام أشد وأقوى من العقلانية

في الرؤى الأخرى، وليس هذا بالشيء القليل. ويكفي في إثبات ذلك الرجوع إلى كتاب نهج البلاغة، ومقارنة الآراء العقلية والمفاهيم الفلسفية التي يزخر بها هذا الكتاب بسائر المفاهيم الأخرى. وهذا ما أفاده العلامة الطباطبائي، صاحب كتاب تفسير الميزان، في الإجابة عن سؤال المستشرق (هنري كوربان).

إن كتبنا الحديثية والروائية تفتتح بكتاب (فضل العقل)، وإن مسؤوليتنا نحن الشيعة تكمن في البحث في هذه المصنَّفات. كما بدأ الفردوسي ملحمته باسم إله العقل.

ونحن نفخر بإيرانية وعقلانية علمائنا.

المحور الثاني: مسألة العدالة العلوية. ومن أجل هذا المحور يعرف الشيعة بالعدلية أيضاً، فلا نقول: «إن ما يفعله الله عدل، بل نقول: إن ما هو عدل يجب على الله فعله».

وقال الإمام علي عليه السلام في توصيف العدل: «أقرب الأمور عند التواصف، وأبعدها عند التناصف». ولو أننا تولَّهنا في علي عليه السلام فلأجل عدله قبل القدرة وبعدها.

وعلى هذا المبنى أثبت الإمام علي عليه السلام أنه قادر على إقامة العدالة، حتى بعد استلام السلطة. وعليه فإننا إذا أسلمنا وتشيعنا بحجة علي والحسن والحسين فلأننا وجدنا فيهم الإنسان مجسَّداً. وهناك من يتصور أن العدالة مفهوم أسطوري، في حين أننا حالياً عندما نثبت عدم عدالة شيءٍ ما فإنما نعني ـ بكل بساطة ـ أنه غير مشروع، إلا أن علماءنا للأسف الشديد قلَّما تنبَّهوا لهذا الأصل.

المحور الثالث: العرفان، وهو عبارة عن بطن الدين. ولم نعهد مذهباً مثل التشيع في اتجاهه نحو العرفان الديني. إن الفكر العرفاني الذي تزخر به كلمات أمير المؤمنين عليه السلام يعد أكبر ذخيرة لدى العارف. والملفت أن جميع المذاهب العرفانية، شيعية كانت أم سنية، باستثناء مورد واحد منها، تنهي سلسلتها إلى الإمام علي عليه السلام. وقد أثبتت أحدث التحقيقات أن التشيع والتصوف ينتميان إلى شجرة واحدة.

وإن الجهة المقابلة للعرفان هي السطحية والسلفية والزهد القشري، وهي المتفشية

حالياً في سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. فالذي تعانيه البلدان الإسلامية في الوقت الراهن هم العلماء السطحيون، الذين يظنون أن ظاهر النصّ هو تمام الشريعة، وليس هناك شيءٌ وراء ذلك، بل قد تمّ نبذ العرفاء من قبل العلماء، وقلّما صُنِّفوا في عداد المسلمين.

ويجب علينا هنا أن نشير إلى (السيد الهراتي)، وهو من عرفاء القرن العاشر والمفكرين الكبار في هذا المجال، إذ كان يرى أن الشريعة والطريقة والحقيقة مجموعة في التشيع، دون سائر المذاهب الأخرى.

وعليه فأنا شيعي لأنني لم أعثر على فهم أكثر عقلانية وعدلاً وعرفاناً من فهم عليعليه السلام. كما أنني آمنت بديني انطلاقاً من هذه المعايير الثلاثة.

ولقد آمنت بنفسي من خلال العقل، وبهذا العقل آمنت بنبيّيصلى الله عليه وآله.

إننا نشهد في العصر الحاضر تغيراً في المفاهيم المحورية لدى الشيعة، حيث تبدلت القراءات التقليدية القديمة، وحلت محلها المفاهيم الثلاثة الجديدة، المتمثِّلة في (العقل والعدل والعرفان)، وتراعى في هذا القراءات الجديدة جميع حيثيات الأئمةعليهم السلام، ولكن بطريقة مختلفة.

نحن نفخر بالتشيع الذي يحتوي على أدعية عالية المضامين العرفانية، من قبيل: دعاء أبي حمزة الثمالي، ودعاء كميل، والمناجاة الشعبانية. وفي الوقت نفسه نحترم المذاهب الإسلامية الأخرى أيضاً.

ونتيجة هذا البحث هي أنه لكي نؤمن برؤية مذهبية علينا أن نقارنها بسائر الرؤى المخالفة الأخرى؛ بغية ترجيحها.

وإذا أردنا إن ننقد مذهباً فعلينا أن ننقده في ظرفه الزماني، مع أخذ تعدد الآراء بنظر الاعتبار. ولا بد من إيضاح أن التشيع لا ينحصر بالرؤية التقليدية، وأن بالإمكان إبداء رؤية أخرى.

ما هو التشيع؟

سؤالنا يقول: ما هو التشيع؟ ثم يذكر في هامشه سؤال آخر، وهو: كيف وبأية طريقة نريد الإجابة عن هذا السؤال؟ كيف نشأ التشيع على طول التاريخ؟ وما هي مقوماته وخصوصياته؟ وما هي أركانه بحسب الأزمنة المختلفة؟ وهل كانت هذه الأركان موجودة في مستهل التشيع كما هي عليه الآن أو أنها خضعت لتغيرات عبر التاريخ؟ إن من المغالطات السائدة في قراءاتنا أننا نتصور أن الطريقة التي كان يفكر بها المتقدمون تشبه طريقتنا الفكرية تماماً، في حين أنني أجزم بأن الأمر ليس كذلك، فإن جميع المسائل التي نطرحها في عصرنا بشدة وقوة لم تطرح في القرون الأولى بمثل هذا التضخيم والشدة.

والسؤال الثاني الذي يتراءى لنا جميعاً هو: هل بإمكاننا الحديث عن خصائص التشيع وذاتياته؟ وهل يصح بحث الذاتي والعرضي في ما يتعلق بالدين؟ وهل هناك ضابطة تميز الأمر الذاتي من العرضي؟ وإذا كانت مثل هذه الضوابط موجودة فما هو الذاتي في التشيع، الذي يتعين علينا كشيعة الإيمان به؟

والسؤال الآخر الذي قد يبدو مهماً حالياً: مَن هو أو مَن هُم الذين أقاموا صرح التشيع؟ فربما أمكن سؤالهم عن تلك الذاتيات والحيثيات. فهل تم تأسيسه من قبل الله؟ وطبعاً هناك من قال بذلك، ويمكن العثور على روايات كثيرة تدل على أن هذا المذهب هو مذهب إلهي؛ أو أنه تأسَّس على يد النبي الأكرمﷺ، حيث أطلق هذه التسمية وأقام هذا المذهب؛ أو أنه أقيم من قبل قادة هذا المذهب، وهم الأئمة الاثني عشر، كعلي عليه السلام وآل علي؟ وإذا أمكننا إثبات إحدى هذه الفرضيات الثلاث: الله عز وجل؛ أو النبيﷺ؛ أو الأئمة عليهم السلام، افترضنا حيثيات من خلال الرجوع إلى النصوص الإلهية أو النبوية أو العلوية (الإمامية). وطبعاً يمكن إبداء افتراض رابع قد يبدو

لأذهان البعض، وهو أن يكون التشيع من تأسيس بعض العلماء؛ كنتيجة لمواجهتهم مع سائر المذاهب الإسلامية، حيث وجدوا لأنفسهم ميزة عليهم، أدت إلى ظهورهم على طول التاريخ كفرقة مستقلة.

ولا بد من الالتفات إلى أن نتيجة الفرضيات الثلاثة الأولى تختلف عن الفرضية الأخيرة اختلافاً كبيراً. كما يمكن القول باختلاف نتيجة الفرضيتين الأوليين عن الفرضية الثالثة.

وبعد الإجابة عن هذه الأسئلة يفرض السؤال الأساسي نفسه، وهو: هل يحق لنا أساساً إعادة النظر في مذهبنا؟ وإذا كان يحقّ لنا ذلك فما هي الموارد التي يسوغ لنا إعادة النظر فيها؟ إن الجواب الذي توصلت إليه عن هذا السؤال إيجابي. وها أنا أستعرض هذه البحوث وأقولها بصوت مرتفع، ولا أدعي أنني بلغت الغاية، ولكن النتيجة التي توصلت إليها هي ضرورة مواصلة الطريق حتى النهاية، وهو ما سيتعمق من خلال الحوار.

محاور إعادة التفكير في التشيع

المحور الأول: القرآن. فإن التشيع مهما كان فهو متفرِّع عن الإسلام. وإن القرآن الكريم يمثل حجر الزاوية في الفكر الإسلامي. وعليه إذا وجدت في المذهب الذي أنتمي إليه عقائد لا تنسجم والضوابط القرآنية، أو حظيت باهتمام لم يتوفر عليه القرآن، كان ذلك دليلاً على عدم تمامية تلك العقائد. وإن الضرورة تقضي بتعديلها أو تغييرها بما يتطابق والكتاب الكريم. ومن باب المثال: إن القول بالشفاعة السائد حالياً بين الشيعة لا يتناغم وما هو موجود في القرآن. ولست أقول بعدم وجود أصل الشفاعة في القرآن، ولكنها ليست بالحجم الذي يتمّ طرحه في التشيع الراهن. فالذي يحظى بالدرجة الأولى من الأهمية في القرآن هو التوكُّل، أما الشفاعة فأمر ثانوي، وتقع

بعد التوكل. في حين أن المسألة تبدو معكوسة عندنا، حيث نضع الشفاعة في الدرجة الأولى، ونعطي للتوكل دوراً هامشياً وضئيلاً جدّاً، يقع بحسب الترتيب بعد الشفاعة كأمر ثانوي. وفي رأيي إن لدينا الكثير من هذه الأمثلة التي تحلّ فيها الأصول محل الفروع، وبالعكس. وتمام ما أريد قوله هو: كيف يمكننا التوصل إلى محور الاعتدال؟ والجواب: إن أحد الطرق إلى ذلك هو الاحتكام إلى القرآن الكريم.

المحور الثاني: العقل. ولحسن الحظ فإن مذهبنا ـ رغم الكثير من الخرافات التي أقحمت فيه ـ ظل يتمتع بالحظ الأوفر من العقلانية، قياساً بالمذاهب الإسلامية الأخرى. وقد جُعل العقل في الفقه الشيعي واحداً من أدلته الأربعة.

المحور الثالث: سنة النبيﷺ. وطبعاً هناك اختلاف في تحديد ما يمكن اعتباره من السنة أو لا يمكن عدّه من السنة. ورغم تأسيس علوم في بيان ذلك إلا أن حدود السنة ليست واضحة، كما هو الحال في القرآن الكريم. فهناك اختلاف بين المذهبين الإسلاميين، بل وحتى في داخل المذهب الواحد، في تحديد ما هو المعتبر في السنة من غيره.

المحور الرابع: أقوال الأئمة عليهم السلام، نظير: كلمات الإمام علي وآل علي، كما هو الحال بالنسبة لكتاب «نهج البلاغة». ورغم أن المشاكل في هذا المحور لا تقل عن المحور الثالث، إلا أن فترة كتابته الزمنية أقصر، وقد تطرقت إليه عقبات جادة أيضاً، حيث ظهر بالتدريج أناس عمدوا؛ إما بحسن نيّة أو بسوء نيّة، إلى الترويج لأفكارهم بعد نسبتها إلى الأئمة عليهم السلام، وقد عرفوا فيما بعد بالغلاة، وهم الذين رفعوا الأئمة إلى مستوى التأليه؛ والمفوِّضة، وهم الذين قالوا بأن الله قد فوّض بعض الأمور إلى الأئمة عليهم السلام. ورغم وقوف العلماء في وجههم إلا أنهم تمكنوا من الاستيلاء على مقاليد الأمور في بعض المقاطع الزمنية. وقد أحدثوا قرابة قرنٍ من الزمن بعض المسائل الجادة والهامة على المستوى الكمي دون الكيفي. وإن للأحاديث التي لفَّقوها ظاهراً مقبولاً ومقنعاً

للغاية، وقد أبدعوا في مجال العقائد أكثر مما أبدعوا في سائر المجالات الأخرى، وأفادوا بعض المسائل التي كانت تعد غلوّاً في حينها، إلا أنها لم تعد تصنف في دائرة الغلو في الوقت الحاضر. وقد قال بعض الرجاليين: إن عقائد الغلاة التي صدعوا بها في القرنين الثاني والثالث أخذت تتحول شيئاً فشيئاً، حتى غدت في القرن العاشر من أمتن العقائد. وذكر الشيخ الصدوق ـ أحد مؤلفي الكتب الروائية الأربعة ـ معيارين للغلو. والملفت أن هذين المعيارين أصبحا حالياً من بديهيات العقائد الشيعية. ومن جهة أخرى فإن كتابة كتب الحديث المذهبية إنما ظهرت بعد هيمنة هذه التيارات الفكرية، أي بعد سيطرة الغلاة وتغلغلهم في الأوساط الشيعية.

وعليه لا يبقى أمامنا من خيار سوى القيام بعملية جراحية معقَّدة وحساسة للغاية، شبيهة بالعمليات الجراحية التي يجريها الأطباء على المخّ والأعصاب. وخلافاً لما يبحث تاريخياً حول التشيع العلوي والصفوي، وهو ما قام به العلامة المجلسي في القرنين العاشر والحادي عشر، فإن كل ما حدث إنما كان في القرون الخمسة الأولى.

ماذا يعني التشيع؟

بعد هذه المقدمات نصل إلى هذا السؤال: ما هو التشيع؟ إن التشيع لغةً لا يحمل معنىً إيجابياً أو سلبياً. وقد استعملت هذه المفردة حتى في عهد النبي صلى الله عليه وآله. وسنبحث في استعمالها لغة، ونذكر موارد استعمالها في القرآن، حيث وردت على شكل المضاف والمضاف إليه. كما وردت في غير الإضافة. واستعملت كذلك مفردة، واستعملت بصيغة الجمع.

أما معنى التشيع لغةً فهو: مصدر من باب التفعل، ويعني الاستهلاك في الشيء. فمثلاً: قولك: (تشيع في الشيء) يعني (ذاب فيه).

ومن ناحية أخرى فإن مفردة الشيعة تستعمل في معنيين:

الأول: الجماعة من الناس. **والثاني**: الأتباع والأنصار. فالشيعة تعني الجماعة. والتشيع يعني الانقسام إلى فرق. وعند الإضافة يطلق على المعنى الثاني، من قبيل: شيعة آل أبي سفيان، وشيعة علي. وكما ترون فإنها لا تشعر بمدح أو ذم.

وقد استعمل لفظ الشيعة في القرآن في كلا المعنيين. قال تعالى: ﴿**وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لإِبْرَاهِيمَ**﴾. وهذه الآية تحمل في متنها أجمل استعمال للشيعة في القرآن، فقد ورد في سورة الصافات قوله تعالى: ﴿**سَلامٌ عَلَى نُوحٍ فِي العَالَمِينَ * إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِينَ * وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لإِبْرَاهِيمَ * إِذْ جَاء رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ**﴾. ومحل الشاهد من هذه الآيات قوله: ﴿**وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لإِبْرَاهِيمَ**﴾ بمعنى أنه من أتباعه. وهناك استعمال آخر للشيعة في سورة مريم، حيث قال تعالى: ﴿**ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيّاً**﴾، أي من كل فرقة. وعليه فقد استعملت مفردة الشيعة بمعنى الأتباع، وبمعنى الفرقة والجماعة.

كما استعملت هذه المفردة في سورة القصص أيضاً. وإن المعنى الذي استعملت فيه قريب من بحثنا، فحينما كان نبي الله موسى عليه السلام يتجوّل في المدينة شاهد أحد أبناء بني إسرائيل يتعرض للضرب من قبل رجل من الأقباط، فطلب الإسرائيلي العون من موسى على القبطي، فهبّ موسى لنجدته، قال تعالى: ﴿**وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هَذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ**﴾.

وأول مرة استعملت فيه كلمة التشيع كانت في عهد النبي صلى الله عليه وآله دون أن نعلم أن استعمالها كان بصيغة العَلم أو الاسم العام. فقد استعمل النبي هذه الكلمة مضافة إلى اسم علي عليه السلام، حيث قال: «إن شيعة علي هم الفائزون». ولم تستعمل في غير هذه الصيغة. وحتى في نهج البلاغة، في الخطبة ٢١٨، حيث سئل الإمام علي في حرب الجمل عن ملابسات الحدث، بدأ الإمام بشرح الأوضاع، وقال في ضمن ما قال:

«ووثبوا على شيعتي».

وأول من عرف بوصفه من شيعة علي أربعة أشخاص، هم: سلمان الفارسي؛ وأبو ذر الغفاري؛ والمقداد بن الأسود؛ وعمار بن ياسر، حيث ذهبوا إلى أن قيادة المسلمين بعد النبي حقٌّ لعلي، وتكلموا في ذلك، ودافعوا عن مواقفهم.

وأهم صفة للإمام علي عليه السلام أكد عليها هؤلاء النفر في ما ذهبوا إليه هي أفضليته على سائر الصحابة. ويمكن اعتبار هذه المسألة البارقة الأولى التي ميّزت هذه الفرقة من غيرها. ثم تلا هؤلاء في المراحل التالية رجال، مثل: كميل بن زياد؛ ومالك الأشتر النخعي؛ وأبي أيوب الأنصاري؛ وأبي حمزة الثمالي؛ وزرارة بن أعين؛ ومحمد بن مسلم؛ وهشام بن الحكم، حيث كانوا من خلَّص أصحاب الأئمة، ومن العلماء والمؤلفين، وقد صنفوا كتباً في الحديث، وهي تواجه نفس المشكلة التي ذكرناها بالنسبة للسنة النبوية وسنة الأئمة.

ويبدو أن أهم مسألة ينبغي علينا مواصلتها في بحثنا هذا التحقيق في خصائص الإمام علي عليه السلام، التي تحتم علينا البقاء على تشيُّعنا له.

التشيع التاريخي

يمكن الرجوع إلى بعض الكتب واعتبارها ابتدائية للحصول على معلومات حول التشيع. ونذكر لذلك مثلاً: مدخل التشيع في «دائرة المعارف الشيعية»، وهي موسوعة لم تكتمل بعد، إلا أن مدخل حرف (التاء) قد اكتمل، وهو يشتمل على مدخل مهم بشأن التشيع. وقد جاء في الأسطر الأولى منه: «التشيع يعني الاعتقاد بخلافة علي بن أبي طالب للنبي بلا فصل». وكما نرى فإن هذا من أهم خصائص التشيع. ثم ورد بعد ذلك مباشرة: «والقول بعصمة الأئمة الاثني عشر، ونصب الإمام علي في غدير خم». وهكذا يستمر الكلام في المسائل الأخرى. وربما أمكن العثور على خصائص أخرى

للتشيع من خلال البحث في بطون الكتب التاريخية، إلا أن الشيء الذي لا يمكن إنكاره هو أن التشيع يعني اتّباع علي بن أبي طالب، وما وجده الشيعة الأوائل في علي عليه السلام من كونه خليفة النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل. إلا أننا حينما نعيد قراءة تلك الواقعة ربما لا نعير اهتماماً لخلافته المباشرة، وإنما نتساءل عن سبب أفضلية الإمام علي على سائر أصحاب النبي، فما هي خصائص علي التي جعلت سلمان ـ وهو الصحابي المحنك ـ تابعاً له؟ وهكذا نقول بشأن أبي ذر. ولم يعد البحث عن الخلافة المباشرة يحظى بتلك الأهمية التاريخية. وإن للشيخ المطهري كلاماً بهذا المضمون في كتابه «الإمامة والقيادة»، حيث قال: «قبل ألف وأربعمائة سنة حدث نزاع بين المسلمين حول من يخلف النبي، وهذا ما يحصل عادة حينما يتوفى عظيم، فيحدث بعده النزاع حول من يخلفه، وهو على كل حال نزاع تاريخي». فهل وضعنا لأنفسنا اسماً بخصوص هذا النزاع التاريخي؟ وما الذي يتعيّن علينا فعله في الوقت الراهن؟

وفي الحقيقة إن (خلافة علي للنبي مباشرة)، وإن كانت فارقاً وسمة تاريخية للتشيع، إلا أنها لم تعد حالياً فارقاً بين التشيع والتسنُّن. والذي يتعين علينا في الظرف الراهن هو دراسة ما نعده الفارق الأهم، وهو ما لمسه الشيعة الأوائل، وهم الأشخاص الأربعة المتقدِّمون، في علي بن أبي طالب عليه السلام؟

وقبل كل شيء سنبحث في المميزات التاريخية للتشيع، أو مميزات التشيع التاريخية، وهي المميزات التي حملها التشيع طوال التاريخ، وأهمها: الاعتقاد بوجود أئمة يحملون الخصائص التالية، عدا النبوة: ١ـ العلم بالغيب. ٢ـ العصمة. ٣ـ التنصيب من قبل الله. ٤ـ الغيبة.

إنّ الاعتقاد بهذه الأمور الأربعة يختلف عما يعتقده سائر المسلمين اختلافاً كاملاً، حيث إن سائر المسلمين لا يثبتون هذه الأمور لغير الأنبياء (علماً أن الأمر الرابع ليس له مصداق بين الأنبياء أيضاً).

كما ذكرت خصائص اعتقادية أخرى، كالاعتقاد بالبداء، والرجعة، وغيرهما. وهناك اختلافات في بعض الأحكام الفقهية، إلا أن هذه الاختلافات موجودة حتى في المذاهب الفقهية عند الطائفة السنية أيضاً. وعليه لا تبدو هذه الخلافات ذات أهمية، ولذلك نبقى نحن وتلك المميزات التاريخية الأربعة.

قراءات مختلفة عن التشيع

هل يمكن التأمل والتفكير في هذه المميزات؟ وهل يمكن البقاء على التشيع دون إعطاء هذه الخصائص الأربعة ذلك الثقل الذي كان يراه القدماء؟ لإيضاح الفكرة نقول: لقد مّرت الماركسية في سيرها التاريخي بأدوار تاريخية مختلفة، فالماركسية التي كانت سائدة قبل سبعين سنة تختلف عن الماركسية التي هيمنت قبل خمسين سنة أو عشرين سنة اختلافاً كبيراً، حتى يفرض هذا التساؤل نفسه: إذا كان (إنجلس) و(لينين) ماركسيين فهل يمكن اعتبار (ماركوزة) ماركسياً؟ وهل يمكن اعتبار (آلتوسر) ماركسياً؟ فماهي مقومات الماركسية؟ في السابق كانت المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية وبعض العلاقات الاقتصادية الخاصة تعّد من مقومات الماركسية، بينما أعيد النظر حالياً في جميع هذه الأسس، فهناك حالياً ماركسية لا تؤمن بالمادية الديالكيتكية، وبعد مّدة ظهرت ماركسية لا تؤمن بالمادية التاريخية. وقال زعيمها بأن الماركسيين الأوائل لم يقرأوا مؤلَّفات ماركس العقائدية، والتي كتبها باللغة الألمانية، ففي الوقت الذي ذاع فيه أمر الماركسيين على المستوى العالمي لم تكن مؤلفات ماركس قد نشرت، ولذا فنحن نقدم قراءة أخرى عن الماركسية. وها أنتم تشاهدون في هذا المعتقد ظهور (هابرماس)، الذي لا يشبه (ستالين) أو (إنجلز) بحال من الأحوال. وقد قال أحد الكتّاب: إن (بوبر)، الذي ألَّف كتاب (المجتمع المنفتح ومناوئوه)، لم يقرأ المؤلفات الماركسية، وإن ما قام بنقده لا يمتّ للماركسية بصلة. ونفس هذا الكلام

ينسحب حالياً على المذاهب والأديان، ففي المسيحية يقال: من هو الكاثوليكي؟ ومن هو المسيحي؟ وسنحصل على هذا الجواب: هو المؤمن بالمسيح. ونقول: يمكن لهذا الإيمان والاعتقاد أن يكون مختلفاً من الناحية الكيفية.

نقول: إن التشيع يعني الإيمان بعلي والاعتقاد برؤيته عن الرسالة النبوية، وهي الرؤية التي بلغتنا على صورتها التاريخية، عبر آراء العلماء المتقدمين. ويحق لي شخصياً أن أفهم علياً على النحو الذي أراه. فمثلاً: لو بحثنا في تفكير العلماء الشيعة لوجدنا أن خصائص الإمام علي لم تكن بأجمعها واضحة عند الشيخ الصدوق كما ينبغي. وإنما كان الواضح منها عنده ما يتفق ومعلوماته. وليس لديّ دليل على أن تشيع الصدوق كان أقوى من تشيُّعي. ولو أحدثنا مقارنة بينه وبين الشيخ المفيد لوجدنا أن الشيخ المفيد قد انتقد الشيخ الصدوق، ولكنه بدوره قد قرأ الإمام علي والأدبيات العلوية على النحو الذي يساعده عليه فهمه. وعلى طول التاريخ نصل إلى علماء آخرين، حيث نصل إلى عصر العلامة المجلسي، ثم العلامة الطباطبائي، وإلى عصرنا الحاضر، أي إنه لا توجد هناك مشكلة إذا تحدث شخص عن ذاتيات التشيع ومقوماته، كي نقول له: من أين أتيت بهذه المقوِّمات؟ وإذا تحدث عن أصول الدين نسأله: من أين أتيت بهذه الأصول؟ فليست هناك آية تحدد هذه الأصول. وإن أقصى ما يمكننا إثباته أن المسلم هو الذي يؤمن بالمبدأ والمعاد عن طريق محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله. والشيعي هو الذي يؤمن بالمبدأ والمعاد والنبي صلى الله عليه وآله بالرواية العلوية. وأما ما هي مقومات التشيع؟ فهذا ما ينبغي بحثه بدقة.

فإذا ثبت بعد التحقيق أن أركان التشيع لم تكن كما تم التصوير لها على طول التاريخ، أو لم تكن بعض الأحكام والاعتقادات بتلك القيمة، فعندها لا يحق لشخص أن يحصر التشيع بما قاله العلماء المتقدِّمون. وإذا أمكنني إثبات قراءتي عن التشيع، وتوثيقها قرآنياً وعقلياً ونبوياً وعلوياً، كان ذلك كافياً. كما يحق لي أن أقول بأن بعض ما نشاهده من

القراءات التاريخية ليس له سند قرآني ولا عقلي ولا نبوي ولا علوي.

هناك كتاب مفيدٌ لدراسة التشيع التاريخي دراسة تمهيدية، وعنوانه: «**گوهر مراد**»، وهو من تأليف الملا عبد الرزاق اللاهيجي، من علماء القرن الحادي عشر، وهو مصدر معتبر بحث التشيع بصورة عقلانية.

والكتاب الآخر هو «تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصير الدين الطوسي، وقد كان هذا الكتاب من أكثر الكتب التي تم شرحها والتهميش عليها في العالم الإسلامي.

وطبعاً فإن المشكلة الأساسية في بحثنا تكمن في القرون الثلاثة الأولى. ففي القرن الأول نفتقر إلى النصوص المدوّنة، حيث لم تتوفر هذه النصوص إلا في القرن الثالث وأواخر القرن الثاني، ولذلك نواجه عقبة قلّة النصوص في هذه القرون الثلاثة.

إذاً من الممكن أن تكون هناك قراءتان للتشيع. كما هناك في الإسلام قراءتان: **الأولى**: القراءة التقليدية للتشيع؛ **والثانية**: القراءة المستنيرة والمجدِّدة للتشيع.

وربما يتساءل شخص: هل يجوز لنا أن نكوّن قراءة جديدة عن التشيع؟ وإذا كان من الواجب أن نستأذن بهذا الشأن فمن الذي يتعين علينا استئذانه؟ ربما إذا طلبنا الإذن من أصحاب القراءة الأولى لا يسمحون لنا بذلك. كما أن القراءة الثانية لم تدوّن في كتاب، وهنا تكمن المشكلة. وربما كانت محاضراتنا هذه بداية ولادة القراءة الثانية. وطبعاً ظهرت بعض الجهود في القرن الأخير في هذا المجال، ونذكر منها جهود الدكتور علي شريعتي الذي كانت له أبحاث في ما يتعلق ببعض الموضوعات المذهبية، ولكن رغم قوتها يبدو أنها لم تكن متجذرة. ونحن حالياً نحتاج إلى إعادة تأسيسية في قراءة التشيع.

معنى التشيع اصطلاحاً

تقدم الكلام حول معنى التشيع لغة، وأما اصطلاحاً فهناك في الأقل ثلاثة معانٍ اصطلاحية للتشيع، مستعملة في القرون الأولى، فلا بد لنا من البحث عن المراد لنا، ولا

بد من لفت الأنظار إلى أن ما أقوله موثّق ومذكور في الكتب العقائدية على النحو التالي:

المعنى الأول: حبّ علي وحبّ آل علي، والذي تعود ملاكاته إلى حبّ علي ليس إلا. وعلى هذا المعنى يدخل أكثر المسلمين في دائرة التشيع، باستثناء النواصب، الذين اتخذوا من بغض علي منهجاً لهم، وكان معاوية يغدق عليهم الأموال كي يشتموا علياً على رؤوس المنابر. وأما غالبية أهل السنة فيحبون علي بن أبي طالب عليه السلام، وإن الشافعية مثلاً هم من أكثر أهل السنة إظهاراً لهذا الحب.

المعنى الثاني: إن الشيعة هم الذين يفضِّلون علياً على عثمان وأبي بكر، دون أن يكون هناك كلام حول العصمة، وعلم الغيب، والمراتب التي تفوق المستوى البشري، وأمثال ذلك، وإنما هي مجرد أفضلية علمية. وقد ذهب أكثر علماء الرجال من أهل السنة إلى اعتبار الذين يتحلون بهذه الصفة من الشيعة، وقد نبذوهم على أساس ذلك. وقد كانت غالبية المعتزلة في بغداد على هذه العقيدة، حيث يرون علياً أفضل الصحابة، دون القول بعصمته، وعلمه للغيب أو كونه منصوباً من قبل الله.

المعنى الثالث: اعتبار علي وأولاده، أو أهل بيت النبي، خلفاء له، وثبوت جميع صفات النبي لهم، باستثناء نزول الوحي الرسالي. وهذا المعنى الاصطلاحي الثالث عبارة أخرى عن استمرار النبوة من دون وحي.

ويبدو من خلال الالتفات إلى هذه المصطلحات الثلاثة أن المراد منها حالياً في وصف التشيع الراهن هو المعنى الثالث، دون الأول والثاني. ومن هنا أخذ الشيعة يشكلون الأقلية في عصرنا، بينما غالبية المسلمين هم من السنة. فإن كانوا يحبون علياً ـ وهم كذلك ـ فهم شيعة بحسب المصطلح الأول، بل وقد يفضِّلون علياً على من سواه، كما هو مذهب ابن أبي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة، ولكنه رغم ذلك لا يدخل في دائرة التشيع بحسب المصطلح الثالث.

مقولة استمرار النبوة من دون وحي

وبعد هذه المقدمة فإننا سنعني بالتشيع معناه بحسب المصطلح الثالث، وباختصار فإن الشيعة هم: (القائلون باستمرار النبوة مع انقطاع الوحي). والسؤال المهم: ما هو الشيء الذي يجب أن يستمر حتى بعد رحيل النبي؟ يقال: إن النبي قد أقام ديناً وأرسى دعائمه، ولا بد من المحافظة على هذا الدين، وقد كان هذا المحافظ في زمن الوحي يتمثل في شخص النبيﷺ، وأما بعد رحيله وانقطاع الوحي فلا يمكن إهمال هذا الدين، وإنما تقع مسؤولية المحافظة عليه على عاتق رجال آخرين يحملون صفة الإمام. ولا بد أن يكون هؤلاء الأئمة مثل النبي في العصمة من الذنب والخطأ، فلا يذنبون ولا يخطئون ـ وهناك فرق بين الذنب والخطأ، فالذنب يعني المعصية وارتكاب ما يخالف أمر الله، في حين أن الخطأ يعني التكلم بما يخالف الحقيقة والواقع، وإن الكثير من الأخطاء لا يمكن عدّها من الذنوب، إلا أن هؤلاء الأئمة معصومون في كلا الأمرين ـ ولازم ذلك أنهم يتمتعون بعلم فوق العلوم الاكتسابية التي يتعلمها الناس في المدارس وعلى يد المعلمين، أي أن علمهم علم إلهامي ولدني أو غيبي. والخصوصية الثالثة التي تثبت للأئمة هي حصولهم على هذين الكمالين بجهودهم الذاتية، وأن الله قد وهبها لهم نتيجة استحقاقهم لها، وليس محاباة لهم دون غيرهم وعلى نحو اعتباطي. وطبعاً إن كلّ ما عندنا إنما هو من عند الله، ولكن يقال: إننا لا نستطيع معرفة هؤلاء الأئمة، وإنما لا بد من تعيينهم من قبل الله، وعليه فالمسألة ليست مسألة استفتاء يسمح لنا فيه أن نختار شخصاً لإحراز عنوان الإمامة، فلابد من تنصيب هؤلاء الأئمة من قبل الله تعالى، والنبي يتولى مهمّة الكشف عن هذا النصب وإعلام المسلمين بما اختاره الله لهم، وليس على المسلمين سوى الإذعان والطاعة رجاء حصول الثواب. وهذه الخصائص الثلاثة لا تموت برحيل النبي، وإنما تبقى مستمرّة.

والخصيصة الرابعة هي السؤال القائل: إلى متى يستمر هؤلاء الأئمة في مهمتهم في حفظ الدين وبيانه وشرحه؟ فقد يُشكل بأننا إذا كنا حالياً في غنىً عن الإمام فلماذا وجب أن يكون هناك إمام بمجرّد رحيل النبي؟ والجواب: إننا نعيش في الوقت الحاضر حالة برزخيّة، يكون فيها الإمام حاضراً غائباً، وبذلك يتحقق مفهوم الغيبة، فالإمام حيّ موجود، ولكننا لا ندرك حضوره، وإننا ننتفع من وجوده غائباً كما ننتفع من نور الشمس إذا حجبها السحاب. وبذلك يعد مفهوم الغيبة الخصوصية الأساسيّة الرابعة في التشيّع التقليدي.

ولابد من الالتفات إلى أن الشيعة يعتبرون كلام الإمام حجة. ولذلك يعدّ كتاب (الحجة) في «الكافي» ـ الذي يعتبر من أهم المصادر الروائية لدى الشيعة ـ الكتاب الرابع بعد كتاب (العقل والجهل)، و(فضل العلم)، و(التوحيد). وإن المباحث التمهيديّة في هذا الكتاب تدور حول النبوة، وتدور غالبية بحوثه حول الإمامة. كما يصنف التشيّع النبي والإمام تحت مفهوم (الحجّة). كما يستعمل لفظ (الحجّة) في المنطق بمعنى الاستدلال، فالحجة تعني الوثيقة الدينية التي لا يمكن التشكيك فيها. والشيعة يعتقدون أن الحجة ثلاثة أمور: الله تعالى الذي لا يكلمنا مباشرة، وإنما يتحدّث معنا عن طريق الرسول؛ والحجّتان الأخريان هما: النبي؛ والإمام.

السؤال المهم في القرن الأول الهجري

لا شك في ظهور رجالٍ بعد رحيل النبي عرفوا بتشيعهم، وقد كانوا يقدّرون بحوالي خمسين رجلاً من أبرز الصحابة. وقد تحدّثت بعض الكتب التي رصدت ثورة الإمام الحسين أن جماعة من الشيعة لجأت إلى دار سليمان بن صرد الخزاعي، مما يؤكد استعمال مفردة التشيع آنذاك، أي في عام خمسين أو ستين للهجرة النبوية، دون استعمالها مضافةً أو مضافاً إليها. كما استعملت هذه المفردة في كتاب الإمام الحسن الذي بعثه إلى معاوية

بن أبي سفيان. وهناك من قتل بسبب تشيّعه، وذلك في عهد معاوية والذين جاؤوا بعده من الخلفاء. وسؤالي المهم في ما يتعلق بالقرن الأول: هل المميّزات التي ذكرت للتشيّع في القرن الثالث والرابع فما بعد كانت موجودة في القرن الأول أيضاً؟ وهل كان سلمان وأبو ذر الغفاري يعتقدان بالتشيّع الذي يحمل بصمات القرن الثالث والرابع؟ هذا ما سنبحثه في ما بعد.

إن الخصائص التي تذكر للإمام في العصر الحاضر لم ترِدْ في أيّ سند بعد رحيل النبيﷺ، وقبل العام الهجري الحادي عشر. فلحسن الحظ أن التاريخ حفظ لنا جميع تفاصيل حادثة السقيفة، والأدلة التي ساقها المهاجرون والأنصار، وما قاله عليّ بعد سماع هذه الاحتجاجات. وجاء بعض منها في كتاب «نهج البلاغة»، وذكر شطر منها في الكتب التاريخية. وجاء في أول الكتب التاريخيّة المتوفرة لدينا التساؤل عمّا إذا كان يجب أن يكون عليّاً هو الخليفة بعد رسول الله أو غيره؟ وأما لماذا يجب أن يكون الخليفة هو علي؟ فتساق لذلك أدلة، من قبيل: كونه من ذوي القربى، أو أنه من بني هاشم. ويتنازع المهاجرون والأنصار؛ فيقول المهاجرون: نحن من قريش، وحينما يبلغ علياً ذلك يقول: إذا كان الأمر كذلك فنحن من بني هاشم، ولم يحتجّ بكونه منصوباً من قبل الله تعالى، أو أنه يعلم الغيب. وقال بعد أن استخلف: لا تكون بيعتي سرّاً وليلاً، ودون بيعة الناس. في حين يقول الشيعة التقليديون بشأن هذه الحقائق: إن الإمام قد جارى الناس، ولم يصرّح بالحقيقة، سالكاً طريقة الجدل. كما ركز الإمام الحسن في نزاعه مع معاوية على مؤاخذته على نقض البيعة. وقال الإمام الحسين: «إني أحقّ منكم بهذا الأمر»، يعني أمر الخلافة والولاية والزعامة، دون بحث التنصيب أو العصمة أو علم الغيب، بل هو بحث الاستحقاق. وقد طفح كتاب «نهج البلاغة» بذكر هذا الاستحقاق.

لقد بحثت في بعض المصادر القديمة والأصيلة، وربما لم تكن هذه النصوص مفيدة

لغير المختصين، بيد أن الموارد التي أذكرها موثقة تماماً. فمثلاً: ذكر المسعودي، وهو مؤرخ شيعي، في كتاب الوصيّة، «أن علياً أقام ومن معه من شيعته في منزله». وجاء في «مقتل أبي مخنف»، وهو من أقدم الكتب التي أُلّفت في مقتل الإمام الحسينعليه السلام، حيث كتب في بداية القرن الثاني للهجرة، وقد اعتمده الطبري في تاريخه: «اجتمعت الشيعة في دار سليمان بن صرد الخزاعي»، الأمر الذي يعني استعمال هذه المفردة في تلك الفترة أيضاً. وجاء في كتاب «فرق الشيعة»، للنوبختي، وهو من أقدم الكتب في الفرق: «إن أول الفرق الشيعية هي فرقة علي بن أبي طالب، وكانت تسمّى بالشيعة على عهد النبي». وقد تقدم أنّ عبارة (شيعة علي) كانت تستعمل في عهد النبي، ولكنها كانت تستعمل مضافة أبداً. كما عرّف أبو موسى الأشعريّ الشيعة في كتابه «مقالات الإسلاميين» قائلاً: «لأنهم شايعوا علياً». وقال الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»، وهو من مصادر القرن السادس: «إن الشيعة هم الذين قالوا بإمامته وخلافته نصباً ووصية». وبذلك نلاحظ أن المسألة أخذت تشتدّ في القرن السادس، فبعد أن كانت في القرون الأولى عامة أخذت في القرون التالية تضاف إليها مثل هذه القيود.

إن الذين عرفوا بالتشيع في عهد النبيصلى الله عليه وآله كانوا خمسين رجلاً من أبرز الصحابة، وكان منهم واحد وعشرون رجلاً من بني هاشم، وتسعة وعشرون رجلاً من غيرهم، وكانوا من الشهرة بحيث لا يمكن القول معه بأن التشيع من صنع الفرس أو الزرادشتية.

وهنا أذكر بعض الأمثلة من النصوص التي تحدثت عن الخلافة بعد النبي. فقد جاء في كتاب «الإمامة والسياسية»، لابن قتيبة الدينوري، والذي هو من أقدم الكتب التي رصدت أحداث صدر الإسلام في ما يتعلق بالخلاف الشيعي السني: «إن علياً قال: «أنا أحق بهذا الأمر منكم» و«أنتم أولى بالبيعة لي»، و«أخذتم هذا الأمر من الأنصار»، و«احتججتم عليهم بالقرابة»، و«تأخذه منا أهل البيت غصباً»، و«نحن أحقّ بهذا الأمر

منكم»، ثم يذكر لهم خصائصه قائلاً: «فينا القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المتدبر لأمر الرعية، الدافع عنهم الأمور السيئة، القاضي بينهم بالسوّية».

وقد قيل هذا الكلام في صفر من العام الحادي عشر للهجرة، وهو من أقدم الكلمات التي نقلت عن الإمام علي.

وقد نقلت مسألة الخلافة في الخطبة السابعة والستين من نهج البلاغة، فحينما بلغت أحداث السقيفة مسامع الإمام علي، وهو منشغل بتجهيز النبي، قال، بعد أن سمع احتجاج المهاجرين: فماذا قالت الأنصار؟ قالوا: «إنهم قالوا: منا أمير، ومنكم أمير»، فقال الإمام: ولماذا لم تقبل قريش منهم ذلك؟ قالوا: «احتجوا بأنهم شجرة الرسول»، وأنهم من قريش، وإن إحدى شروط الإمام والخليفة أن يكون من قريش، فقال الإمام علي عليه السلام: «احتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة»، وقد كان أهل بيته هم الثمرة. كما نقل في الحكمة رقم مئة وتسعين بيتان من الشعر عن أمير المؤمنين حول مسألة الشورى وسقيفة بني ساعدة، وجاء فيهما:

فإن كنت بالشورى ملكت أمورهم ... فكيف بهذا والمشيرون غُيَّبُ
وإن كنت بالقربى حججت خصيمهم ... فغيرك أولى بالنبي وأقربُ

كما ورد هذا المعنى في الخطبة الثالثة والخطبة الثانية والستين. ومن جملة الأمور التي يذكرها في الخطبة الثانية، وهي خطبة معروفة، دليل على قبول الخلافة، حيث يقول: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أوّلها». فالدليل الذي يذكره لقبول الخلافة دليل علمي وديني.

ومن الكلمات البارزة التي يمكن العثور عليها في خطب الإمام علي، وتوافق التشيع التقليدي، ما ورد في الخطبة الثانية من نهج البلاغة، حيث يقول: «لا يقاس بآل محمد

من هذه الأمة أحد، ولا يسوّى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً، هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حق الولاية، وفيهم الوصية والوراثة». وفي بقية مواطن نهج البلاغة بدلاً من أن يقول الإمام علي: إنه معصوم نجده يقول: «لست في نفسي بفوق أن أخطئ». وهي على الطرف النقيض من العقيدة التي تحاول إثبات القداسة لهذه الوجودات.

إذاً يمكنني، مثل: مالك الأشتر وكميل وحجر، أن أقول بأن علياً أحق من غيره في هداية الأمة الإسلامية. وليس من الضروري في هذا الصدد أن أقيم قبّة على مرقد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. إلا أن هذا كان طبيعياً في المناخ الثقافي الذي عاشه الشيعة المتقدمون. ولو كنت مكانهم لقمت بنفس فعلهم. فلم يكن بإمكانهم أن يتصوّروا تجمع كل هذه الكمالات في شخص، ومع ذلك تكون هذه الكمالات اكتسابية. بل إن التشيع التقليدي يقول: ليس لهذه الكمالات من تفسير إلا كونها ناشئة عن مصدر أول باسم (الحجة)، وأنتم تريدون العيش في عالم يعتبر فيه القول أهم من القائل. وأنا في هذا الإطار لا أريد أن أقول بأنهم كانوا يخطئون، فإنهم لم يكونوا ليخطئوا في المسائل الدينية، وليست هناك من أهمية في غير المسائل الدينية. وحتى بالنسبة إلى النبي، فإذا أراد النبي زيارة أحد الصحابة فأخطأ الطريق المؤدي إلى داره لم يضرّ ذلك بنبوته. ومن جهة أخرى هناك من لا يرتكب معصية، ويكون طاهراً وتقياً، من دون أن تكون هناك ضرورة إلى القول بارتباطهم الغيبي؛ فإن هذا بحاجة إلى دليل قرآني. فكما أن إثبات النبوة بحاجة إلى معجزة كذلك هو استمرارها. وهناك أمرٌ مهم آخر في هذا المجال، وهو أننا نواجه طائفتين من الروايات: روايات ينقلها أهل السنة، تقول: عندما ندخل الجنة نجد مكتوباً على بابها: «محمد بن عبد الله رسول الله، ثم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب»؛ ولدينا روايات أخرى تقول: «كتب على باب الجنة اسم النبي، ثم الإمام علي بن أبي طالب، ثم الحسن بن علي، وهكذا...). والملفت

أنه بعد ذلك بقليل، وفي القرن الثاني، وبعد رحيل الإمام الباقر ينقسم أتباعه إلى عدّة فرق. وفي زمن الإمام السابع تعرض مسألة جعفر الكذّاب. وهكذا بعد رحيل كل إمام يطرح هذا التساؤل حول من يخلفه. حتى انقسمت الشيعة إلى سبعين فرقة تقريباً، مثل: الفطحية، والكيسانية، وغيرهما. وكل فرقة تذهب إلى إمامة من تراه. فلا بد من التفكير في تلك الروايات بشكل أكثر. وفي هذا المجال نذكر نصاً من القرن الخامس عن الشيخ الطوسي في كتاب «عقائد الجعفرية»، وهي رسالة مختصرة ذكر في بدايتها أسماء الأئمة الاثني عشر، ثم قال في المسألة التالية، وهي المسألة ثمانية وثلاثون: «يجب أن يكون المعصومون مطهرين من الذنوب كلها، صغيرة وكبيرة، عمداً وسهواً، ومن السهو في الأقوال والأفعال»؛ لأنهم لو لم يكونوا كذلك لسقطوا من أعين الناس، وكيف يمكن للمذنب أن يهدي الضالّ، وليس هناك معصوم سوى الأئمة الاثني عشر، فتثبت إمامتهم.

هل كان تفكير الشيعة المتقدمين كتفكيرنا في الإمامة؟

تعتبر الإمامة حجر الزاوية في فهم التشيع للإسلام. والسؤال: هل كان تفكير الشيعة في هذا الأصل على وتيرة واحدة أو أنه تعرض لبعض التغيرات عبر العصور، خصوصاً في القرون الخمسة الأولى؟ يقوم الافتراض في تحقيقنا هذا على أن التحوّل الجاد في أصل الإمامة قد حدث ابتداءً من القرن الثالث إلى القرن الخامس، بمعنى أنه ظهر منذ بدايات القرن الثاني فهم للإمامة يمنحها مزايا تفوق الطبيعة البشرية. وهذه الطريقة من الفهم، وإن كانت منبوذة من قبل الأئمة وعلماء الشيعة، إلا أنها واصلت حياتها كقراءة موجودة، ثم بدأت في عصر الغيبة تطرح بجدية أكثر، بحيث بدأت تنافس القراءة الغالبة التي كانت تنظر إلى الإمامة كرؤية بشرية. وفي القرن الثالث والرابع نجد هذه القراءة التي تعطي الإمامة هالة فوق الطبيعة تتخذ من الكوفة مستقراً

لها، ولكنها لم تستطيع منافسة التيار الغالب الذي كان مستقراً في قم آنذاك. بيد أنه في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس تهاوى الاتجاه البشري للإمامة، بعد عقلنة الاتجاه الذي يعطي للإمامة طبيعة فوق المستوى البشري، والذي اتخذ من بغداد مقراً له، حتى تحولت هذه الرؤية إلى ركن رئيس في التفكير الشيعي، وأما الاتجاه البشري فقد انهار واختفى تماماً.

ولم يبلغنا شيءٌ من مؤلّفات العلماء الذين كانوا ينزعون إلى الاتجاه البشري. وإن جميع المصادر الشيعية الموجودة حالياً قد كتبت بأقلام الذين يذهبون إلى الاتجاه الذي يرى للأئمة طبيعة تفوق البشر. إلا أن آثار النزاع الفكري العقائدي بين مدرسة الكوفة ومدرسة قم، وكذلك بعض الآراء الأولى، ظهرت في مؤلّفات خصومهم. كما يمكن العثور على الكثير من آراء كلا المدرسيتين في الكتب الرجالية والكلامية والفقهية آنذاك. وقد بقيت الكثير من آراء الاتجاه البشري في إطار أحاديث متعددة في الكتب الروائية، وقد نقلت أحياناً على نحو حيادي، وغالباً بشكل ناقد ومستشكل، ولكنها تثبت **أولاً**: اختلاف رؤية الشيعة الأوائل للإمامة عن الرؤية المتأخرة في الكثير من جوانبها. **وثانياً**: إن تلك الرؤية الأولى كانت هي السائدة حتى القرن الخامس، وخاصة في القرنين الثالث والرابع.

الإمامة بين البشرية والمافوق بشرية

ومهما كان فإن هذا الفهم المختلف لا يمكن إنكاره، أي أن الشيعة، وأهم علمائهم على وجه الخصوص، كانت لهم قراءة مختلفة في القرن الثالث والرابع، ولم يروا للإمامة طبيعة تفوق المستوى البشري، وإنما يرون الإمام كسائر البشر على التفصيل التالي: غالباً ما كان النزاع الفكري والاعتقادي في القرون الأولى يتركز بين المتكلمين والأصوليين من جهة وأهل الحديث والحشوية والأخباريين من جهة أخرى. وهو يشكل مجرد

جانب من هذا النزاع الذي يدعو إلى التأمل. وهناك جوانب أخرى لهذا النزاع قلما حظيت بالاهتمام. إن محور النزاع بين مدرسة الكوفة وقم يكمن في (طريقة فهم الإمامة). وقد كانت أداة كلا المدرستين في القرن الثالث هي الأحاديث المنقولة عن الأئمةعليهم السلام. فهناك مجموعة تنقل روايات في فضائل الأئمة تفوق الطبيعة البشريّة، في حين تذهب المجموعة الأخرى إلى إنكار وثاقة أو صحة تلك الروايات. إن أصحاب الرؤية التي تثبت للأئمة خصائص تفوق المستوى البشري يصنّفون المنكرين والناقدين في عداد (المقصّرة)؛ وذلك لتقصيرهم في معرفة حقوق الأئمة وأبعادهم الوجودية، كما أن المنكرين والناقدين يصنّفون الجماعة الأولى في عداد (المفوّضة)، حيث إنهم يفوضون شؤون الله تعالى إلى الأئمة من أهل البيتعليهم السلام. وقد كان التساؤل في تلك الفترة يبحث عن خط الاعتدال في ما يتعلق بالاعتقاد بالأئمة. وقد عمد المتكلمون الشيعة في بغداد ـ الذين يعود لهم الفضل الأكبر في تكوين الفكر الشيعي وصياغة هويته ـ إلى التخفيف من غلواء المدرسة الكوفية، وعدّلت من تفكير بعض المنتسبين إليها ممّن اتّهم بالتفويض، بينما أعلنت حرباً شعواء لا هوادة فيها ضد المحدّثين من المنتسبين إلى مدرسة قم، وتمكنوا من رفع لواء الفكر الشيعي؛ استناداً إلى جهودهم العلمية التي أبرزتهم كخطٍّ شيعي معتدل، رغم كونها شديدة القرب من مدرسة الكوفة في ما يتعلق بالإمامة؛ حيث تشترك كلا المدرستين في إعطاء الأئمة خصائص تفوق المستوى الطبيعي.

وعليه فإن فكرة الغلو والتفويض، التي حاربها الأئمة في القرنين الأول والثاني، أخذت تنتعش في النصف الثاني من القرن الثاني، من خلال ترميم نفسها، والابتعاد عن الإفراط في الغلو والتفويض (بمعنى منح الأئمة صفات إلهية أو تأليههم)، وتغلغلت شيئاً فشيئاً في الفكر الشيعي في قالب الاعتقاد بفضائل الأئمة التي تفوق المستوى البشري، حتى سيطر هذا التيار (الغلو والتفويض المعتدل) على الفكر الشيعي في القرن

الخامس سيطرة مطلقة. فما كان يعدّ في يوم غلواً وتفويضاً أضحى حالياً من صلب المذهب، فهل نكون مخطئين إذا أسمينا هذا التطور استحالة، أي استحالة مقومات المذهب في أهم أصوله الاعتقادية؟ ولربما سُمّي هذا التطور تكاملاً.

لو أننا أخذنا أصل الإمامة في قرونها الأخيرة أمكن القول بأن خصائص الأئمة التي تفوق المستوى البشري قد أصبحت من ذاتيات المذهب، ولا يمكن إعطاء أية قراءة أخرى عن هذا المذهب. وأما إذا أخذنا التشيع من حيث تكوينه التاريخي ـ خاصة في ما يتعلق بمعارفه في القرون الخمسة الأولى ـ فسوف لا يكون بإمكاننا إبداء قراءة أخرى عن الإمامة فحسب، بل وستمكن من تحقيقها أيضاً، بل ويجب فوق ذلك الإعلان عن غلبة هذا الفكر في القرنين الأولين، وهيمنته على التفكير الشيعي. وعلى أية حال فإن هذه القراءة المختلفة عن التشيع حقيقة تاريخية ثابتة لا سبيل إلى إنكارها مهما كان تفكيرنا حالياً بعد مضي اثني عشر قرناً على طريقة تفكيرنا حول الإمامة.

يمكن طرح هذه التساؤلات بشأن هذه القراءة الشيعية المنسية حول الإمامة، وهي: كيف يتمّ بيان الإمامة في هذه القراءة؟ وما هي مقوماتها؟ وما هي أدلتها من القرآن الكريم والسنة الشريفة والعقل؟ وهل كان الأئمة يثبتون لأنفسهم هذه الصفات؟ وما هي مقومات الإمامة من وجهة نظر الأئمةعليهم السلام؟ وأيّ فهم كان يحمله الخُلَّص من أصحاب الأئمة وحوارييهم؟ فهل كانوا يرون لهم صفات بشرية أم أنهم يرونهم فوق مستوى البشر؟ ومن هم العلماء (ونقصد بالعلماء هنا الأعم من المختصين في علم الحديث أو التفسير أو الكلام أو الفقه) الذين كانوا يثبتون الصفات البشرية للأئمة وينفون عنهم ما سواها؟ ولماذا لم تصل إلينا مؤلّفات هؤلاء العلماء الذين يثبتون الصفات البشرية للأئمة، رغم وصول مؤلّفات التيار الذي يخالفهم؟ وهل كان ذلك وليد أسباب طبيعية أم لا؟ وما هي الأسباب التي أدت إلى غياب القراءة البشرية عن الإمامة؟ وبكلمة واحدة: إذا رجعنا إلى النصوص الدينية المعتبرة من القرآن وسنة النبي

والعقل وتعاليم الأئمة أنفسهم فهل نجدها تؤيد القراءة البشرية أم غيرها؟

إن هذا المقال ليس في صدد الإجابة عن جميع هذه التساؤلات (وإن كانت الإجابة عن جميع هذه التساؤلات من جملة المشاريع التي أنوي القيام بها إن شاء الله تعالى)، وخاصة في ما يتعلق بالسؤال الخطير الذي ذكرناه في الختام، بل هو خطوة تمهيدية للوصول إلى نتيجة متواضعة مفادها: (وجود قراءة بشرية عن الإمامة في القرون الأولى، وقد كانت هذه القراءة هي القراءة الشيعية الرسمية طوال قرنين في الأقل).

ولكن هذا المقال ـ الذي هو مقدمة لتحقيق أوسع ـ يسعى إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

الأول: ما هي القرائن والشواهد المعتبرة التي يمكن العثور عليها في الكتب الشيعية المعتبرة لإثبات القراءة البشرية عن الأئمة عليهم السلام؟

الثاني: هل يمكن التعريف بعلماء الشيعة، سواء كانوا من المتكلمين أو الفقهاء أو الرواة أو المفسرين، وخاصة من أصحاب الأئمة عليهم السلام، ممن كان يؤمن بمثل هذه القراءة عن الإمامة؟

الثالث: ما هي مقومات الإمامة في هذه القراءة الشيعية؟

ونسعى من خلال تقرير توصيفي تحليلي إلى الكشف عن تيار في تاريخ الفكر الشيعي ظلّ محتجباً تحت طبقة كثيفة من الغبار الذي تراكم فوقه لألف عام، وذلك من خلال تقديم شواهد معتبرة للتخفيف شيئاً ما من غرابة هذه القراءة، عسى أن نحظى بدعم القارئ الكريم، من خلال اقتراحاته وانتقاداته، نظراً إلى صعوبة الطريق ووعورة المسالك.

١. الشواهد والقرائن على بشرية الإمامة

ونكتفي في هذا المجال بذكر ثلاثة أدلة وشواهد صريحة ومهمة عن أشهر العلماء

الشيعة، أحدهم: رجالي، والثاني: أصولي، والثالث: من الفقهاء، من القرن العاشر والحادي عشر والرابع عشر. وإن جميع هؤلاء العلماء الثلاثة لم يؤمنوا بالاتجاه البشري في صفات الأئمة، إلا أنهم أنصفوا في بحوثهم العلمية، وأذعنوا بالوجود القوي والحضور الرائد للشيعة الذين يذهبون إلى الاتجاه المذكور في القرون الأولى، بوصفهم الممثلين الرسميين للتشيع آنذاك. وليست هذه الشواهد مجهولة أو مغمورة؛ والدليل على ذلك نقلها من قبل العلماء المتأخرين، واستنادهم إليها، وإن كانوا قلما يهتمون بلوازمها الاعتقادية المهمة. وسنبدأ بذكر الشواهد عن العلماء المتأخرين:

أ. العلامة المامقاني والتحوّل في ضروريات المذهب

الشاهد الأول: كتاب «تنقيح المقال في معرفة علم الرجال»، وهو عبارة عن موسوعة رجالية شيعية مفصّلة، من تأليف العلامة الشيخ عبد الله المامقاني (١٣٥١هـ). ويشتمل هذا الكتاب على أحوال جميع رواة الأحاديث الشيعية، أعم من كونهم من صحابة النبي الأكرمﷺ أو الأئمة الأطهارعليهم السلام ورواة الحديث إلى القرن الرابع[١]. وقد مهّد لهذا الكتاب بمقدمة تفصيلية حول القواعد الرجالية، وذكر في الفائدة الخامسة والعشرين من هذه المقدمة بحثاً مهماً حول موضوع اتهام بعض رواة الحديث بالغلو من قبل بعض الأصحاب. وخلص إلى نتيجة مفادها عدم صحة هذه التهمة بحق أكثر المتهمين، حيث قال: «إن أكثر ما يعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمةعليهم السلام كان القول به معدوداً في السابق من الغلو»[٢].

وقد استند المامقاني في تحقيقه حول المتهمين بالغلو إلى هذه الحقيقة في ما يتعلق

---

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٤٦٧.

(٢) تنقيح المقال، المقدّمة ١: ٢١١ ـ ٢١٢.

بعشرين مورداً في الأقل وبشكل مستقل[١].

ونبّه إلى الاختلاف الجذري حول العقائد الشيعية في السابق والحاضر، وقال في ما يتعلق ببعض الأشخاص واتهامهم بإثبات فضائل غير طبيعية للأئمة عليهم السلام: «إن هذا النوع من الفضائل يعّد حالياً من بديهيات وضروريات العقيدة الشيعية في العصر الحاضر»[٢].

وهناك في هذه القاعدة التي يؤكد عليها المامقاني نقاط جديرة بالاهتمام:

الأولى: المراد من (العهد السابق) أو (سالف الزمان) الوارد في عبارة المامقاني؛ بقرينة تاريخ صدور الاتهام بالغلو، أواسط القرن الخامس على أبعد التقادير[٣].

الثانية: بالالتفات إلى المستندات الواردة في الاتهام بالغلو يتضح أن المراد من الغلو هو إثبات الصفات التي تفوق الطبيعة البشرية للأئمة عليهم السلام في ما لا يدخل طبعاً في

---

(١) استفيدت هذه القاعدة ضمن ترجمة أحوال هؤلاء الرواة: أحمد بن علي أبو العباس الرازي (١: ٦٩)، جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفرازي (١: ٢٢٦ ـ ٢٢٥)، جعفر بن محمد بن المفضل (١: ٢٢٦)، أبو عبد الله حسين بن شاذويه (١: ٣٣١)، حسين بن يزيد بن نوفليه (١: ٣٤٩)، خيبري بن علي الطحان الكوفي (١: ٤٠٤)، داود بن قاسم بن إسحاق، (١: ٤١٤ ـ ٤١٢)، عبد الله بن عبد الرحمن الأصم (٢: ١٩٦)، عبد الله بن قاسم (٢: ٢٠٢)، أبو جعفر محمد بن أورمة القمي (٢: ٨٣)، محمد بن بحر الرهني (٢: ٨٦)، أبو عبد الله محمد بن سليمان الديلمي (٣: ١٢٢)، محمد بن سنان (٣: ١٢٣)، محمد بن فرات الأحنف (٣: ١٧٠)، محمد بن فضيل بن كثير (٣: ١٧٣)، أبو جعفر محمد بن موسى بن عيسى (٣: ١٩٣)، المعلى بن خنيس (٣: ٢٣٢)، المفضل بن عمر (٣: ٢٤٢)، موسى بن سعدان الحناط (٣: ٢٥٦)، سفر بن صباح القمي (٣: ٢٦٨).

(٢) ومن بينهم في التراجم: محمد بن سنان، ومحمد بن سليمان الديلمي، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم البصري، وأبو جعفر محمد بن أورمة القمي، وجعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفرازي.

(٣) ابن الغضائري(٤٥٠هـ).

التصرّف الاستقلالي في التكوين والتشريع، وإنما هي مجّرد فضائل خارقة للطبيعة، وأمور تفوّض إليهم بإذن الله تعالى (مما أسميناه غلوّاً وتفويضاً معتدلاً)؛ إذ من الواضح أن الذين يذهبون إلى المنهج المفرط في الغلو والتفويض خارجون عن ربقة الإسلام بإجماع المسلمين قاطبة.

الثالثة: إن الاختلاف في صفات الأئمة بين الأصحاب والعلماء كان شديداً في القرون الخمسة الأولى، حتى أن بعضهم كان يتهم البعض الآخر بالغلو والتفويض. وبعبارة أخرى: كان المتّهمون يعتقدون باتصاف الأئمة بفضائل تفوق الطبيعة، في حين ينكر من يتّهم توفّر مثل هذه الصفات في الأئمة عليهم السلام.

الرابعة: إن عبارة: «إن أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة...» دليل على هيمنة هذا النوع من التفكير على الذهنية الشيعية في العقود العشرة الأخيرة. وتقابلها عبارة: «إن العهد السابق كان يعدّ القول بهذه الأمور غلواً». وهذه العبارة تدل في المقابل أيضاً على سيادة الفكر الذي تبنّاه منكرو الفضائل غير الطبيعية للأئمة، وهيمنة الاتجاه الذي يثبت فضائل بشرية في بيان وصف الأئمة في القرون الخمسة الأولى.

الخامسة: لقد تعرّضت ضروريات المذهب خلال هذه القرون العشرة الأخيرة إلى تحوّلات جادّة. ولم يكن التغيّر الحادث في الأمور الفرعية والعملية هيّناً، بل كان في صلب المباحث الاعتقادية، وذلك في الأمور التي تُعدّ من (ضروريات المذهب)، وليس في ضرورة واحدة أو ضرورتين، بل شمل التغيير (أكثر ضروريات المذهب). وسنشير في هذا المقال إلى فهرسة موثّقة عن هذه الضروريات في المذهب في ما يتعلق بصفات الأئمة المتنازع فيها بين التيارين الشيعيين المبحوثين هنا.

ونستنتج من هذه القاعدة أن بعض ضروريات المذهب تخضع للتغيّرات على طول التاريخ، فما كان يعدّ في وقتٍ ما ضرورياً لا يعد ضرورياً في وقتٍ آخر، بل ويعتبر

الاعتقاد به قبيحاً ومنكراً وغلوّاً. كما أن هذا التحول التاريخي يثبت أن ما يعدّ ضرورياً ليس ذاتياً في المذهب، وإنما هو من نتاج بنات أفكار علماء ذلك المذهب أو المتكلمين والفقهاء فيه، وإنه يقوم على فهم بشري، ولا يستند إلى العلم الربوبي بالضرورة. ورغم ذلك نجد أن الإيمان بهذه الضروريات أو إنكارها يعدّ معياراً وميزاناً للثبات على المذهب أو الردّة عنه. فنجد بعض المجدّدين قد اتهموا بالخروج عن المذهب؛ استناداً إلى مثل هذه الضروريات، في حين عدّت هذه الضروريات نفسها في وقتٍ آخر بدعة في المذهب، وصار الأتباع إلى نبذها ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾.

السادسة: إن المحقق المامقاني نفسه لم يكن محسوباً على التيار المؤمن ببشرية صفات الأئمة، وإنما هو ينتمي إلى التيار الآخر، إلا أنه من خلال القاعدة الرجالية الآنفة يؤكد على وجود تيار قوي كان يعتقد ببشرية صفات الأئمة، وكان هذا التيار سائداً في القرون الأولى بين الأصحاب وعلماء الشيعة.

ب ـ العلامة البهبهاني والاختلاف في مفاهيم الغلو والتقصير

الشاهد الثاني: محمد باقر بن أكمل، المعروف بالوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، وهو من علماء الشيعة في القرن الثاني عشر، وهو مؤسِّس المدرسة الأصولية الحديثة، والذي تغلّب بجهود علمية مضنية على المدرسة الأخبارية، التي هيمنت على الفكر الفقهي لدى الشيعة قرابة قرنين من الزمن. لقد ألف الوحيد كتابين في علم الرجال: **أحدهما**: «الفوائد الرجالية»؛ **والآخر**: «التعليقة على منهج المقال».

و قد أشار فيهما إلى موضوع مهم له تأثير في بحثنا هذا، حيث قال: «إن الظاهر أنّ كثيراً من القدماء، سيّما القميين منهم، وابن الغضائري، كانوا يعتقدون للأئمة منزلة خاصّة من الرفعة والجلال، ومرتبة معيّنة من العصمة والكمال، بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما كانوا يجوّزون التعدّي عنها، وكانوا يعدّون التعدّي عنها ارتفاعاً وغلوّاً

على حسب معتقدهم، حتى أنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم [وعن النبيﷺ] غلوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم [أعم من التفويض في الخلق والرزق والأحكام وأمر الخلائق]، أو التفويض الذي اختلف فيه [كالتفويض في تشريع الأحكام والتفويض في تدبير أمر الخلائق]، أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الإغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثيرٍ من النقائص وإظهار كثيرِ قدرةٍ لهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض، ارتفاعاً مورثاً للتهمة، سيّما بجهة أن الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم، وكانوا مع ذلك مدلسين. وبالجملة فالظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصوليّة أيضاً، فربما كان الشيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً، غلوّاً أو تفويضاً، أو جبراً، أو تشبيهاً، أو غير ذلك، وكان عند آخر مما يجب اعتقاده، [أو عند ثالث] لا هذا ولا ذاك [فلا كان الاعتقاد به واجباً ولا مضرّاً]»[1].

إن عبارة الوحيد هذه، والتي استند لها المتأخرون من العلماء كثيراً، ونقلوها عنه مراراً وتكراراً؛ بوصفها تأسيساً لمبنى[2]، حاويةٌ للكثير من النقاط المهمة في بحثنا. وهي على النحو التالي:

الأولى: إن المتقدمين من علماء الشيعة حتى منتصف القرن الخامس كان لهم رأي مختلف في ما يتعلق بصفات الأئمة بالقياس إلى الرأي الذي تبناه العلماء الذين جاؤوا بعدهم، بحيث إنهم كانوا يعتبرون كل رأي يتجاوز الرأي الذي يعتقدونه غلوّاً في المذهب.

الثانية: كان العلماء البارزون، الذين يمثلون التشيع في القرون الأولى، يحظّرون أي

(١) الفوائد الرجاليّة، الفائدة الثانية: ٣٨؛ والتعليقة على منهج المقال: ٤١.

(٢) من باب المثال: أبو علي الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ١: ٧٧ ـ ٧٨، و٣٤٦ ـ ٣٤٨؛ عبد الله المامقاني في تنقيح المقال؛ جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٤١٩ ـ ٤٢١.

تجاوز للحد المعين في أوصاف الأئمة. وكان الكثير من الصفات التي تفوق المستوى البشري يصنّف خارج الحدود المرسومة. وكان هذا النمط الفكري هو السائد.

الثالثة: إن مشايخ قم، الذين سنأتي على ذكرهم بشكل مستقل، وأحمد بن الحسين البغدادي، المعروف بابن الغضائري (٤٥٠هـ)، من جملة المنتقدين والمخالفين للتيار الفكري الذي ينسب للأئمة صفات تفوق المستوى الطبيعي للبشر.

الرابعة: إن محاور الخلاف بشأن صفات الأئمة في عبارة الوحيد عبارة عن: إمكان صدور السهو عنهم، وتفويض الأمور إليهم، والمعاجز والأمور الخارقة للطبيعة، وشأن الأئمة ومراتبهم، وتنزيههم عن النواقص، وعلم الغيب، وقدرات الأئمة، وجميع الصفات التي تجعل من الأئمة خلقاً مختلفاً عن سائر البشر.

الخامسة: إن صفات العصمة لم ترِدْ في كلام الوحيد بوصفها من الأمور الخلافية، حيث ذهب إلى وجود مرتبة أدنى من العصمة في عقيدة المتقدمين، فهل العصمة مقولة مشككة وذات مراتب تختلف شدّة وضعفاً أو هي أمر متواطئ يدور بين النفي والإثبات؟ وسيتضح من خلال الشاهد الثالث عدم صوابية ما ذكره الوحيد، وأن اختلاف الأصحاب يشمل حتى مسألة العصمة.

السادسة: إن اختلاف المتقدمين في مسائل الأصول العقائدية أمر لا ينكر. وإن من جملة المحاور الخلافية بحث الغلو والتفويض، حيث انقسم العلماء بشأنها انقساماً متبايناً، بين مؤمن ومنكر. ولا يخفى أن الوحيد كان مخالفاً لرأي المتقدمين، وكان يفكر على النمط الذي اشتهر به الشيعة في القرون العشرة الأخيرة في مجال صفات الأئمة عليهم السلام.

ج. الشهيد الثاني ونظرية العلماء الأبرار

الشاهد الثالث: زين الدين بن علي، الملقب بالشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، وهو من

أكابر علماء الشيعة في القرن العاشر، وأحد الفقهاء الشيعة العشرة الكبار في جميع القرون والعصور. وقد ألف كتاب «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام»، و«الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»، وهما من أهم الكتب الشيعية في الفقه الاستدلالي، ومن الكتب الدراسية في مناهج الحوزات العلمية. وللشهيد الثاني رسالة بعنوان «حقائق الإيمان» أو «حقيقة الإيمان والكفر»، ويعود تاريخ تأليفها إلى عام ٩٥٤هـ، وهي من مصادر موسوعة «بحار الأنوار»، للعلامة المجلسي، كما حظيت باهتمام واعتماد السيد بحر العلوم في كتابه «الفوائد الرجالية» (ج٣، ص٢٢٠). ومن جملة الأبحاث الجديرة بالقراءة في هذه الرسالة المبحث الثالث من خاتمة الكتاب، الذي خصّصه لبيان المعارف التي يحصل بها الإيمان، ولكنه عمد في نهاية الأصل الثالث ـ أي النبوة ـ إلى طرح تساؤل، ثم أجاب عنه بما يلي: «هل يُعتبر في تحقيق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياءَ، بمعنى لا نبيّ بعده، وغير ذلك من أحكام النبوّات وشرائطها؟ يظهر من كلام بعض العلماء ذلك؛ حيث ذكر أنّ من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان. ويُحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً».

يبدو من الشهيد الثاني ميله إلى الإجابة الأخيرة، وهي الاكتفاء بالتصديق الإجمالي، وعدم لزوم التصديق التفصيلي، كشرطٍ للإيمان. ثمّ يذكر الأصل الرابع الذي تتمّ به حقيقة الإيمان على النحو التالي: «الأصل الرابع: التصديق بإمامة الاثني عشرعليهم السلام. وهذا الأصل اعتبره في تحقق الإيمان الطائفة المحقة الإماميّة، حتى أنه عدّ من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع. ثمّ إنه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمّة. أما التصديق بكونهم معصومين مطهّرين عن الرجس، كما دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية، والتصديق بكونهم منصوصاً عليهم من الله تعالى

ورسوله، وأنهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم، وأن عملهم ليس عن رأي واجتهاد، بل عن يقين تلقّوه عمّن قال الله فيه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى﴾، خلفاً عن سلف، بأنفسٍ قويّة قدسيّة، أو بعضه لدني ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾، وغير ذلك مما يفيد اليقين، كما ورد في الحديث أنهم عليهم السلام محدّثون [على أحد التفسيرين]، أي معهم ملك يحدّثهم بجميع ما يحتاجون أو يرجع إليهم فيه، أو أنهم يحصل لهم نكت في القلوب من دون توسّط ملك، وأنه لا يصحّ خلوّ العصر عن إمامٍ منهم، وإلا لساخت الأرض بأهلها، وأن الدنيا تتمّ بتمامهم، ولا تصحّ الزيادة عليهم، وأن خاتمهم المهدي صاحب الزمان، وأنه حيّ إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره، وأدعية الفرقة الناجية بالفرج بظهوره عجّل الله تعالى فرجه الشريف كثيرة، فهل يُعتبر [التصديق التفصيلي بهذه الأمور] في تحقق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟ فيه الوجهان السابقان في النبوة، [الوجه الأول: لزوم الاعتقاد التفصيلي، والوجه الثاني: كفاية التصديق الإجمالي]. ويمكن ترجيح [الوجه] الأوّل؛ بأنّ الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والنقل.

و[من جهة أخرى] ليس بعيداً الاكتفاء بالأخير [وهو الوجه الثاني: التصديق الإجمالي] على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم عليهم السلام، فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون بعصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو [محمد بن عمر بن عبد العزيز] الكشي (٣٨٥هـ)، [يعني كتاب «اختيار معرفة الرجال»، الذي اختصره الشيخ الطوسي، وإلا فإن أصل كتاب الكشي لم يصل إلى الشهيد الثاني، ولا إلينا] جملة مطلعة على ذلك [أي عدم الاعتقاد بعصمتهم من قبل الكثير من الرواة والشيعة

المعاصرين لهم]. مع أن المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدالتهم»(١).

وفقاً لهذه العبارة الطويلة فقد عدّ الشهيد الثاني الإيمان بالأئمة الأصل الرابع للإيمان، ثم طرح تساؤلاً مفاده: هل الاعتقاد التفصيلي بالعصمة، والعلم غير الاكتسابي، والنص الإلهي على الأئمة، وغيبة الإمام الثاني عشر، شرط في تحقيق الإيمان، أو يمكن الاكتفاء بالتصديق الإجمالي بالأئمة ووجوب طاعتهم؟ وفي معرض الإجابة عن هذا التساؤل نجد الشهيد الثاني ـ كعادته ـ لا يجيب بشكل صريح، وإنما يشير إلى جوابين محتملين، وإن كان لا يخفي ميله إلى الاحتمال الثاني. ويرجع سبب ترجيح الاحتمال الأول إلى تكافؤ أدلة أصل الإمامة وأدلة صفات الإمام، وخاصة في ما يتعلق بالعصمة. وإن حصيلة الاحتمال الأول هو ضرورة أن يعتقد الشيعي بأربعة أمور على نحوٍ تفصيلي، وهي: العصمة، والنصّ الإلهي، والعلم اللدني عند الأئمة، وغيبة إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف. إلا أن الشهيد الثاني لا يستبعد الاكتفاء بالاعتقاد الإجمالي في تحقيق التشيع، أي الاعتقاد بأصل الإمامة ووجوب طاعة الأئمة، وأما الاعتقاد بالتفاصيل المتقدمة، وخاصة العصمة، فلا يعده ضرورياً، فيكفي للمسلم الشيعي اعتبار الأئمة علماء عدولاً أتقياء، دون كونهم معصومين عالمين بالغيب.

وأهم ما ذكره الشهيد الثاني في عبارته المتقدمة الاستدلال الذي أقامه على الاحتمال الأول. وخلاصة ما قاله الشهيد الثاني في هذا الشأن: إن الكثير من رواة الشيعة لأحاديث الأئمة عليهم السلام، والكثير من الشيعة المعاصرين لهم، لم يعتقدوا بعصمة الأئمة، وإنما كانوا يذهبون إلى كونهم من (العلماء الأبرار) والأتقياء لا أكثر. ومع ذلك لم يعتبرهم الأئمة مؤمنين فحسب، وإنما كانوا يذهبون إلى عدالتهم أيضاً، بمعنى أن عدم

(١) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٤٩ ـ ١٥١.

الاعتقاد بعصمة الأئمة لا يؤدي إلى الخروج عن ربقة التشيع، كما أنه ليس سبباً للفسق والخروج عن العدالة. وقد ذكر الشهيد الثاني لاستدلاله هذا شاهداً من كتاب «اختيار معرفة الرجال» للكشي ـ وهو أحد الكتب الرجالية الأربعة عند الشيعة ـ وهو أن الكثير من الرواة والمحدثين والمعاصرين للأئمة عليهم السلام لم يكونوا يذهبون إلى عصمتهم. ورغم أن الشهيد الثاني يؤيد ما ذكره الكشي بهذا الصدد إلا أنه يوعز السبب في ذلك إلى خفاء حقيقة عصمة الأئمة، ولكنه لا يخرج من ينكر هذه العصمة عن التشيع. وفي ما يتعلق ببحثنا نجد أن الفقرات التالية في عبارة الشهيد الثاني جديرة بالاهتمام، وهي:

الأولى: تقرير الشهيد الثاني عن جزئيات أصل الإمامة على النحو التالي: **أولاً**: إن الإمامة من ضروريات المذهب، وهي من أصوله، وليست من فروعه. **ثانياً**: إن طاعة الأئمة عليهم السلام واجبة. **ثالثاً**: إن الأئمة عليهم السلام معصومون. **رابعاً**: إنهم منصوبون للإمامة من قبل الله ورسوله. **خامساً**: لديهم علم لدني غير اكتسابي، ويعلمون الغيب. **سادساً**: لا يخلو زمان من وجودهم. **سابعاً**: إن آخر الأئمة هو الإمام المهدي صاحب الزمان، وهو حيّ وغائب، وسيظهر بعد أن يأذن الله له. وهذا تقرير أمين لما عليه الشيعة في القرون العشرة الأخيرة.

الثانية: لا يستبعد الشهيد الثاني إيمان وتشيع من يعتقد بالإمامة، ويرى وجوب اتّباع أوامر ونواهي الأئمة، رغم عدم اعتقاده ببعض الجزئيات، من قبيل: عصمتهم؛ والنصّ الإلهي عليهم؛ وعلمهم اللدني؛ وما إلى ذلك. وعليه يمكن للإنسان أن يكون شيعياً معتقداً بالإمامة، بمعنى تطبيق سلوكه الديني وفق المنهج الذي يرسمه الأئمة عليهم السلام نظرياً وعملياً، دون أن ينسب إليهم صفات خارقة للطبيعة البشرية. وعلى هذا الأساس سوف لا يكون الاعتقاد بعصمة الأئمة وعلمهم اللدني وغير الاكتسابي والنصّ الإلهي من ذاتيات التشيع؛ إذ لم يستبعد تشيع وإيمان غير المعتقدين بمثل هذه الأمور.

الثالثة: وفقاً لما ذكره الشهيد الثاني فإن الكثير من أصحاب الأئمة ورواة الحديث والشيعة المعاصرين للأئمة كانوا ينكرون نسبة الصفات غير الطبيعية للأئمة، وخاصة العصمة، ولا يرونهم سوى من (العلماء الأبرار). وإن عدم الاعتقاد بعصمة الأئمة لا يساوق ضرورة صدور المعصية أو الخطأ عنهم، وإنما تعني عدم اتصافهم بصفات لا تتوفر في سائر البشر بحسب فطرتهم، وإلا فهناك الكثير من الأفراد ـ غير الأئمة ـ على طول التاريخ جاهدوا من أجل تهذيب أنفسهم، ولم يعصوا الله طرفة عين، وعملوا على تطهير أنفسهم، دون أن يتصفوا بصفة العصمة اصطلاحاً.

الرابعة: هناك الكثير من أصحاب الأئمة ورواة الحديث من الشيعة المعاصرين للأئمة، الذين يعدّونهم من (العلماء الأبرار)، لم يروا لعلمهم منشأ آخر غير مناشئ العلوم التي نالها الآخرون أيضاً، بل يرونهم كسائر العلماء الآخرين يفتون على أساس من رأيهم واجتهادهم واستنباطهم، أي إن علمهم اكتسابي، وليس لَدُنياً أو هبة من الله، ولم يكونوا على علم بالغيب على نحو مطلق أو مقيد، بحيث تلقى علوم الغيب على أفئدتهم بتوسط الملائكة أو بلا توسطهم.

الخامسة: إن الكثير من الذين عاصروا الأئمة ونقلوا علومهم إلى الأجيال اللاحقة، بل وتشرفوا بمجالستهم والتحدث إليهم مباشرة، كانوا يعتبرون الأئمة علماء أتقياء لا أكثر. وبعبارة أخرى: كان تقبلهم للإمامة بوصفها ظاهرة بشرية، لا أنها ظاهرة ميتافيزيقية. وإن هؤلاء، الذين كانوا يشكلون عدداً كبيراً من الشيعة الأوائل، إنما اختاروا التشيع من بين جميع المذاهب الإسلامية المختلفة؛ لأنهم وجدوا الرواية العلوية وغيرها من روايات الأئمة الآخرين عن الإسلام النبوي أتقن وأرجح من الروايات الأخرى على المستوى النظري. مضافاً إلى أنهم وجدوا في كل واحد من الأئمة أسوة عملية يمكن الاقتداء بها في تطبيق الإسلام الحقيقي. ومن الواضح أن التعامل مع العلماء الأتقياء لا يعدّ تعبداً وتقليداً أعمى، بل هو تعامل واعٍ وقائم على أساس من

الدراسة والتحقيق، حيث بالإمكان مجادلة العالم المحسن، ويمكن انتقاده والاستفهام منه، وعندما تقنع بجوابه تعمل في ضوء تعاليمه. إن هذا الصنف من الشيعة، وإن كانوا يعتبرون أئمتهم هم الأفضل والأعلم من غيرهم، إلا أنهم لم يجعلوهم أسوة وقدوة لهم بسبب ما يتمتعون به من صفات ميتافيزيقية، بل لأنهم قد وجدوهم على الحق نظرياً وعملياً، ولذلك اقتدوا بهم. وهذه هي الصورة التي يقوم عليها التشيع الأول.

السادسة: إن الشهيد الثاني قد استند في كلامه المتقدّم على كتاب الكشي. وسنبحث في هذا الكتاب بشكل مستقل. ولم يصل إلينا من هذا الكتاب سوى خلاصته التي قام بها الشيخ الطوسي. ويعد هذا الكتاب من أفضل المصادر في التعرف على فهم الشيعة الأوائل وأصحاب الأئمة من أهل البيتعليهم السلام. ثم نقول: ألا يمكن اعتبار الكشي نفسه من القائلين بهذا الفهم البشري؟

ومن الواضح أن الشاهد الثالث أقوى من الشاهدين الأولين، سواء من حيث اعتبار القائل، أو من حيث اعتبار الوثائق والمستندات، أو من حيث بيان الجزئيات والتفاصيل.

٢. النظريات الشيعية في الإمامة

ومن خلال الالتفات إلى هذه القرائن المذكورة يمكن تبويب الفكر الشيعي في مجال الإمامة على النحو التالي، وبيان أن هناك نظريتين مختلفتين حول أصل الإمامة.

النظرية الأولى: نظرية العلماء الأبرار

وقد كانت هذه النظرية هي السائدة بين الشيعة حتى أواخر القرن الرابع. وهناك وثائق تؤكد بقاء البعض على هذه الرؤية حتى منتصف القرن الخامس. وكانت هذه النظرية هي الرؤية الوحيدة التي مثلت التشيع في القرن الثالث والرابع. وقد ذهب

إليها الكثير في عصر الأئمة من حوارييهم ورواة أحاديثهم وشيعتهم، حيث كانوا يرون الأئمة من أهل البيتعليهم السلام زعماء الدين من الناحية العلمية والعملية، وأن طاعتهم واجبة عليهم، ويعتبرون رواية الأئمة عن الإسلام النبوي أكثر الروايات واقعية، وأقربها إلى إسلام رسول اللهصلى الله عليه وآله، ولذلك فقد دعا النبيصلى الله عليه وآله المسلمين إلى اتّباعهم ومشايعتهم.

ووفقاً لهذه النظرية لا يكون هناك إمكان للمقارنة بين الأئمة والنبيصلى الله عليه وآله؛ وذلك:

أولاً: لأن النبي منصوب من قبل الله.

وثانياً: لأنهصلى الله عليه وآله قد تلقى الوحي الإلهي بعلم لدني غير مكتسب.

وثالثاً: إن الوحي الإلهي والسنة النبوية تحفظ بملكة العصمة من قبل الله تعالى.

ووفقاً لهذه النظرية يتم تعيين الإمام الأول من قبل النبي، ثم ينصّ كل إمام على من يليه. وبعبارة أكثر فنية: كان يتم تعيين الإمام بنصّ أو وصيّة الإمام السابق، أو باختيار النبيصلى الله عليه وآله، كما حصل ذلك بالنسبة للإمام عليعليه السلام، وباختيار وامتحان علماء الشيعة له، هذا أولاً.

كما أن الأئمة لا يتمتعون بعلم لدني غير اكتسابي، ولا يعلمون الغيب، وإنما يحصل كل إمام على المعارف الدينية عن طريق الاكتساب من الإمام السابق، ويتوصلون إلى الأحكام الشرعية بإعمال الرأي والاجتهاد والاستنباط، وهم يخطئون كسائر البشر، وإن كانوا من أقلهم خطأً.

كما أن الأئمة، وإن كانوا من أطهر أفراد البشرية من حيث تجنب المعاصي، إلا أن العصمة منحصرة بشخص النبيصلى الله عليه وآله، ولذلك لا يمكن اعتبار الأئمة خلقاً مختلفاً عن طبيعة سائر أفراد البشر، وأنهم إنما يبتعدون عن المعاصي بسبب قوة وراء الطبيعة، بل هم يتجنبون المعاصي بشكل بشري متعارف، حتى تمّ عدّهم من الأبرار.

وإن اختلاف الأئمة من أهل البيت (أي العلماء الأبرار) عن غيرهم من العلماء

يكمن في درجة العلم وتهذيب النفس وقربهم من الله تعالى.

ويرى أتباع هذه النظرية أن الاتجاه البشري في الإمامة هو الاتجاه الوحيد الذي ينسجم مع الضوابط القرآنية والسنة النبوية المعتبرة والروايات المروية عن أئمة أهل البيت بالإجماع في الأصول العقلية والحقائق التاريخية.

النظرية الثانية: نظرية الأئمة المعصومين

ولقد كان لهذه النظرية أتباع حتى في عصر الأئمة أنفسهم، وقد زاد عدد هؤلاء الأتباع في المراحل المتأخّرة من عصر الأئمة، حتى تحوّلت في عصر الغيبة إلى نظرية تنافس الاتجاه البشري، وإن لم تكن هي الغالبة على المجتمع الشيعي حتى أواخر القرن الرابع، إلا أنها سادت الفكر الشيعي منذ مطلع القرن الخامس إلى يومنا هذا، حتى عدّت من ضروريات المذهب وسماته الذاتية.

ووفقاً لهذه النظرية يختلف الأئمة عن علماء الدين اختلافاً ذاتياً، حيث خلق الأئمة من طبيعة مغايرة، وإنهم يشبهون النبي في الفضائل ومكارم الأخلاق، وإنهم لا يختلفون عن النبي إلا بالوحي الرسالي، فهم ملهمون ومحدّثون (أي يحظون باتصال خاص ومعنوي بالله تعالى). ولا يمكن أساساً أن يأمر النبيﷺ المسلمين باتّباع الأئمة من أهل البيت دون أن تتوفر فيهم هذه الفضائل الذاتية.

إن مقومات الإمامة على أساس هذه النظرية كالتالي:

أولاً: إن أئمة الهدى هم بمنزلة النبيﷺ، منصوبون للإمامة من قبل الله تعالى. وقد قدّم النبي هذا التنصيب الإلهي إلى المسلمين في إطار النصّ، فيكونون بذلك منصوبين من قبل الله بالنصّ النبوي. وإن المسلمين الذين تجاوزوا هذا الأمر الإلهي والنصّ النبوي قد انحرفوا عن الصراط المستقيم.

ثانياً: إن الأئمة مثل النبي في حصولهم على العلم اللدني غير الاكتسابي. كما أنهم

يعلمون الغيب بإذن من الله (ومن الواضح أن رقعة هذا العلم أضيق من علم الغيب الإلهي المطلق). وإن علمهم لا يكون من طريق الرأي والاجتهاد. وإن علمهم في مجال المعارف الدينية وكلّ ما يتعلق بكونهم أسوة للآخرين لا يتطرق إليه الخطأ.

ثالثاً: إن أئمة الهدى كالنبيﷺ في العصمة من المعاصي مطلقاً (كبيرة وصغيرة، عمداً وسهواً). وإن العصمة فضل من الله يؤتيه عباده المنتجبين. وهذا أبعد بكثير عن تهذيب النفس وتطهير الأولياء لأرواحهم.

وطبقاً لنظرية (الأئمة المعصومين) يعدّ الأئمة مثل النبي وسائط في الفيض الإلهي. وإن إنكار هذه الفضائل التي تفوق الطبيعة من قبل بعض الشيعة في القرون الأولى يعود إلى قصورهم أو تقصيرهم عن فهم العظمة الوجودية للأئمة عليهم السلام. إن الإمامة استمرار للنبوّة ومتمّم لها، ومن دون الإمامة يبقى الدين ناقصاً، حيث إن الأئمة هم المفسّرون المعصومون الذين يشرحون الوحي الإلهي، وإن ظاهر النبوة، مختوم برحيل النبيﷺ، إلا أن باطن النبوة ـ أي الولاية ـ يستمر إلى آخر الزمان. ولولا هذه الولاية التي يتصدى لها الإمام الحاضر أو الحجة الغائب لساخت الأرض بأهلها.

وعليه فمن دون الاعتقاد بأصل إمامة المعصومين عليهم السلام لا يمكن بلوغ السعادة والفلاح والجنة، وإن خير الدنيا والآخرة يكمن في التبعية المحضة لأوامر ونواهي الأئمة الأطهار عليهم السلام. وبذلك تعود جذور الإمامة إلى القرآن والسنة النبوية والعقل. وهناك روايات كثيرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام تدل على الأسس الثلاثة المتقدمة، بحيث لا يبقى معها أي مجال للشك، حتى عدّت الإمامة بهذه الأسس الثلاثة من ضروريات المذهب الشيعي.

العلماء الذين يذهبون إلى نظرية العلماء الأبرار

أما الإجابة عن التساؤل الثاني القائل: من هم العلماء الشيعة، الأعم من المتكلمين

والفقهاء والمحدثين والمفسرين، وعلى الخصوص أصحاب الأئمة، الذين يذهبون إلى هذه القراءة، أي الذين كانوا يذهبون إلى نظرية (العلماء الأبرار) والاتجاه البشري في توصيف الإمامة؟ فهي:

رغم اندثار تراث هذا التيار بعد سيطرة الاتجاه القائل بإمامة المعصومين، والذي امتدّ لألف سنة، يمكن التعريف ببعض العلماء الذين كانوا يعتقدون بهذه النظرية. ورغم ذلك كانت لهم مكانتهم المرموقة في الأوساط الشيعية. وسنبدأ بذكر أسماء هؤلاء العلماء ابتداءً من المتأخّر إلى المتقدِّم.

أ. ابن الغضائري

الأول: أحمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي، المعروف بـ (ابن الغضائري)، من علماء القرن الخامس. والكتاب المتواضع الوحيد الذي بقي لنا من آثاره هو كتاب «الرجال» أو «الضعفاء»، والذي تم نقله كاملاً في كتاب «حل الإشكال»، لأحمد بن طاووس (٦٧٣هـ)، وكتاب «خلاصة الأقوال» للعلامة الحلي (٧٢٦هـ). وقد اعتبره المحقق الكلباسي في كتابه «سماء المقال» (ج١،ص٢٣و٢٩) من عيون الشيعة وأجلاء ووجوه وعظماء الأصحاب. وعرّفه المحقق القهبائي في كتابه «مجمع الرجال» (ج١،ص١٠٨) بوصفه عالماً عارفاً جليلاً كبيراً في الطائفة.

إن ميزة الآراء الرجالية لابن الغضائري هي نسبة جمع غفير من رواة الحديث إلى الغلو والارتفاع في المذهب والأئمة، وتضعيف هذه الطائفة من الرواة. ويبدو أن هذا التضعيف وجرح الرواة لم يستند إلى الشهادة والسماع، وإنما قام على اجتهاده الخاص، بمعنى أنه كان يراجع نص الروايات المنقولة عن كل راوٍ، فإن وجد محتوى الرواية خارجاً عن الحد الاعتقادي المشروع، وكان فيه غلوٌّ أو ارتفاع في حقّ الأئمة، نسبه إلى الضعف والكذب والتدليس. وقد تقدمت عبارة الوحيد البهبهاني في بيان عقيدة

مشايخ قم وابن الغضائري. وطبعاً ليس بالضرورة أن تتفق الآراء الرجالية لمشايخ قم مع آراء ابن الغضائري. وقد قام ابن الغضائري بنقض بعض تضعيفات القميين(١).

ومهما كان تعتبر توثيقات ابن الغضائري من الناحية الرجالية في غاية الاعتبار. ورغم عدم وصول كتاب (الممدوحين) إلينا إلا أن العلامة الحلي قد توقف في الكثير من الرواة؛ بسبب اعتماده على تضعيفات ابن الغضائري، بيد أن المشهور بعد العلامة على عدم الأخذ بتضعيفات ابن الغضائري. ومنذ عصر العلامة المجلسي اتهم ابن الغضائري بالتسرّع في جرح وتضعيف كبار الرواة. ولكن بالالتفات إلى اعتماد النجاشي ـ زميل ابن الغضائري في الدراسة ـ على الكثير من آرائه الرجالية لا يمكن اتهامه بعدم الدقة والتسرع في اتخاذ الآراء، بل إنه كان من أعاظم النقاد في علم الرجال ومن الأفذاذ في دقة النظر.

الوجه الثاني في عدم الاعتناء بتضعيفات ابن الغضائري أنه لم يكن يستند في توثيقاته وتضعيفاته إلى الحسّ والشهود والسماع من المشايخ والثقات، بل قد استند في ذلك إلى الحدس والاستنباط، وقراءة محتوى الروايات، والحكم على الرواي على أساس متن الرواية(٢).

بغض النظر عن الآراء الموافقة والمخالفة(٣) لكتاب ابن الغضائري، وبغض النظر عن قبول أو نقد آرائه الرجالية ـ والذي هو في الأساس خارج بحثنا ـ، فإن الذي يبدو من تضاعيف هذه النقود والإثباتات بشأن ابن الغضائري نفسه، أو يثبت من خلال

(١) ومنهم: أحمد بن حسين بن سعيد، وحسين بن آذويه، وزيد الزرّاد، وزيد النرسي، ومحمد بن أورمة.

(٢) السبحاني، كليات في علم الرجال: ٩١ ـ ١٠٢.

(٣) من بين المخالفين لنسبة الكتاب المتبقي لابن الغضائري: الذريعة ٤: ٢٨٨ و١٠: ٨٩؛ معجم رجال الحديث ١: ١٠٢.

الرجوع إلى كتابه مباشرة، أن الاعتقاد الذي كان يراه ابن الغضائري حول الأئمة يختلف عن التيار الذي ساد بعد القرن الخامس اختلافاً كبيراً. وبناءً على تحقيقات المحقّق المامقاني، والتي تقدّمت في الشاهد الأول، يمكن القول بأن ما اعتبره ابن الغضائري غلوّاً وارتفاعاً بحقّ الأئمة قد أصبح من ضروريات المذهب في عصرنا. وبعبارة أخرى: إن ابن الغضائري ـ على حد تعبير المحقق الكلباسي في كتاب «سماء المقال» (ج١، ص١٩) ـ ذو غيرة على الدين، ومدافع عن المذهب. وأما في ما يتعلق برعاية شأن الأئمة فقد كان يبدي حساسية خاصة، ويعتبر وصفهم بما يخالف الطبيعة، من قبيل: العلم بالغيب؛ والقوى الخارقة للعادة؛ والمعاجز؛ وتفويض الأمور التشريعية والتكوينية، خروجاً عن الحد المشروع في الاعتدال المذهبي، ومضياً إلى الارتفاع أو الغلو في المذهب. وكان يرى نفسه ملزماً بالوقوف في وجه هذا النوع من التطرف. ورغم عدم إمكان التعرف على حدّ الاعتدال المذهبي الذي كان يراه ابن الغضائري بشأن صفات الأئمة على نحو دقيق؛ وذلك بسبب ضياع مؤلّفاته وعدم وصولها إلينا، يمكن القول بأنه واحد من أشد الناقدين لوصف الأئمة بما يفوق الطبيعة البشرية، وأنه من أكثر العلماء الشيعة القائلين بنظرية (العلماء الأبرار) غيرة.

ب. ابن الجنيد الإسكافي

الثاني: أبو علي بن أحمد الكاتب، المعروف بـ (بن الجنيد الإسكافي (٣٧٧هـ)، وهو من كبار المتكلمين وفقهاء الشيعة في القرن الهجري الرابع. وله مؤلّفات عديدة، منها: «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة»، و«المختصر الأحمدي في الفقه المحمدي»، و«النصرة لأحكام العترة». وقد كانت هذه المؤلفات متوفّرة حتى عصر الشهيد الأول، ولكنها لم تصل إلينا للأسف الشديد. لقد كان ابن الجنيد عالماً مجدّداً، وقد خضعت آراؤه منذ البداية إلى انتقادات الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى. وقد تم إحياء

مدرسة ابن الجنيد الفقهية ثانية في القرن السادس، وتم بحثها في مؤلّفات ابن إدريس الحلي، والعلامة الحلي، والشهيد الأول. ومن بين آراء ابن الجنيد المختلفة رأيان مبنائيان: **أحدهما**: في أصول الفقه؛ **والثاني**: في أصول العقائد، حيث كان يذهب إلى جواز العمل بالقياس في الفقه، وأما رأيه المختلف في العقائد فيكمن في نظرته الخاصة إلى علم الأئمةعليهم السلام.

وقد أشار الشيخ المفيد في رسالته «المسائل السروية» إلى رسالة «المسائل المصرية» لابن الجنيد، وقال: «وجعل الأخبار [الواردة عن الأئمة] فيها أبواباً، وظنّ أنها مختلفة، ونسب ذلك إلى قول الأئمة»[1].

وقد رأى الشيخ المفيد بطلان ما ذهب إليه ابن الجنيد، وقال بإمكان الجمع بين تلك الأخبار، بحيث لا يبقى مجال للاختلاف، حتى يضطرنا إلى نسبة القول بالرأي إلى الأئمةعليهم السلام.

وقد ذهب السيد المرتضى في «الانتصار» إلى أن أحد الآراء الفقهية التي تنفرد بها الإمامية جواز حكم الأئمة وحكامهم [بوصفهم من القضاة]؛ لمكان علمهم بجميع الحقوق والحدود. ثم أشار إلى خلاف ابن الجنيد قائلاً: «وابن الجنيد يصرّح بالخلاف في هذه المسألة، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيءٍ من الحقوق ولا الحدود».

وعليه لو شاهد النبيصلى الله عليه وآله أو الإمام عليعليه السلام أو خلفاؤهم جناية توجب حدّاً شرعياً حظي علمهم جميعاً بنفس الاعتبار. ثم نقل السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على بطلان الحكم المستند إلى العلم [في غير النبي] على النحو التالي: «ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة [الكلامية] غير محصّل؛ لأنه لم يكن من هذا ولا إليه، ورأيته يفرّق

(١) المجموعة الكاملة لمصنفات الشيخ المفيد ٧: ٧٤ ـ ٧٦.

بين علم النبيﷺ بالشيء وبين علم خلفائه وحكّامه، وهذا غلطٌ منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف». وعليه لو أن النبيﷺ أو الإمام عليعليه السلام أو خلفائه قد شاهدوا جناية تستوجب حدّاً شرعياً كان علمهم معتبراً على وتيرة واحدة. ثمّ نقل السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على بطلان الحكم بالعلم [في غير النبي] على النحو التالي: «ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسولهﷺ على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، فكان يعلمه، ولم يبينﷺ أحوالهم لجميع المؤمنين، فيتمتعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم. [وعليه فإن علم النبي يختلف عن علم الأئمة والحكام من حيث المنشأ والنتيجة والآثار الفقهية]».

فذهب السيد المرتضى إلى عدم تمامية استدلال ابن الجنيد على اختلاف علم النبي مع سائر المؤمنين، ومن ناحية لا يقبل أن الله قد أطلع نبيه على نفاق المنافقين. ومن ناحية أخرى يذهب إلى اختصاص إبطال حقوق، من قبيل: جواز النكاح والإرث وأكل الذبيحة، بأولئك الذين يظهرون الكفر والارتداد، دون أولئك الذين يبطنون ذلك.

إن ما نحصل عليه من انتقاد هذين المتكلمين والفقيهين الشيعيين الكبيرين، أي الشيخ المفيد والسيد المرتضى، لكلام ابن الجنيد هو الأمور التالية:

أولاً: لقد اعتبر ابن الجنيد كلام الأئمة آراءهم. وإن الرأي أو النظر أو الاجتهاد والاستنباط أمر اكتسابي، يحتمل فيه الوقوع في الخطأ. وهذا الرأي على الطرف النقيض من الرأي القائل بأن كلام الأئمة ناشئ من العلم اللدني، الذي يستحيل فيه الخطأ. وعليه يكون ابن الجنيد من القائلين بأن اختلاف الأئمة ناشئ عن قولهم بالرأي. وبعبارة أخرى: إن ابن الجنيد لم يكن معتقداً بعصمة الأئمة وعلمهم اللدني، وإنه كان

يراهم مجرد (علماء أبرار).

ثانياً: وفقاً لكلام السيد المرتضى فإن ابن الجنيد يفرق بين علم النبيﷺ، وعلم سائر المؤمنين (ومنهم الأئمة)، فالنبي يعلم بعض البواطن والغيوب بإذن الله، في حين أن المؤمنين (ومن بينهم الأئمة) لا يتمتعون بمثل هذه العلوم. وعليه فإن النبي يمكنه القضاء بحكم علمه، إلا أن سائر المؤمنين (ومنهم الأئمة) لا يسوغ لهم الاستناد إلى علم القاضي في منصب القضاء، وإنما يمكنهم العمل وفق الآليات المتعارفة في القضاء (كالشهود والقسم). والمعتقد بمثل هذا الفرق لا يؤمن بالعلم اللدني للأئمة.

ثالثاً: طبقاً للأراء المنقولة عن ابن الجنيد ـ وقد تقدم مثالان بارزان لها ـ فإنه، رغم كونه من المتكلمين والفقهاء الشيعة الكبار في القرن الرابع، كان يذهب إلى الاتجاه البشري في مسألة الإمامة، ولم يؤمن بالاتجاه المقابل. أي وفقاً للمبنى الكلامي لابن الجنيد فإن (كلام الأئمة يعبّر عن رأيهم)، وإن أوصافاً، من قبيل: العلم اللدني، وخاصة العصمة، لم تكن ضرورية للإمامة الشيعية في القرن الرابع.

رابعاً: لقد كان الاعتقاد بالاتجاه البشري سائداً في القرن الرابع، بحيث إن المؤمن به لم يكن ليتّهم بالارتداد المذهبي، بل كان يعدّ من كبار علماء التشيع في عصره، وكان يتمتع بشأن ومنزلة دينية وثقافية واجتماعية، رغم تعرضه بعد عدة عقود لانتقاد غيره من علماء الشيعة. ونقول: إذا كانت العصمة والعلم اللدني من ضروريات المذهب في القرن الرابع، أو من سماته البارزة في الأقل، فكيف كان ابن الجنيد ـ وهو المنكر لهذه الضروريات ـ يحظى بكل هذا الاحترام والتبجيل؟ ألا يعد ذلك دليلاً على حصول تغير جذري في التشيع في القرن الخامس في ما يتعلق بالتيار السائد في مجال الإمامة؟

ولم تخفَ هذه النقطة الأخيرة عن النظرة الثاقبة التي يتمتع بها العلامة السيد محمد مهدي الطباطبائي، المعروف بـ(بحر العلوم) (١٢١٢هـ)، حيث قال في كتاب «الفوائد الرجالية» (ج٣،ص٢٠٥)، في ترجمة ابن الجنيد: «من أعيان الطائفة، وأعاظم الفرقة،

وأفاضل قدماء الإمامية، وأكثرهم علماً وأدباً، وأكثرهم تصنيفاً، وأحسنهم تحريراً، وأدقهم نظراً»، ثم حكى عنه القول بالقياس، وأضاف قائلاً: وبرغم ذلك فقد حظي بتكريم علمائنا وتبجيلهم، ثم تعرض لسؤال مهم، حيث قال: «إن المنع من القياس من ضروريات مذهب الإمامية، ومما تواترت به الروايات عن الأئمة عليهم السلام؛ فيكون المخالف في ذلك خارجاً عن المذهب، فلا يعتدّ بقوله، بل لا يصحّ توثيقه. وأعظم من ذلك [أي القول بالقياس] ما حكاه المفيد رحمه الله عنه من نسبة الأئمة إلى القول بالرأي»؛ إذ يرى السيد بحر العلوم أنه رأي سيّئ وقول شنيع، وكيف يجمع ذلك مع القول بعصمة الأئمة عليهم السلام وعدم تجويز الخطأ عليهم، على ما هو المعلوم من المذهب. وهذا القول [الكلامي] لم يشتهر عنه، إلا أن قوله بالقياس معروفٌ مشهور. ثمّ احتمل السيد بحر العلوم أن المراد من القياس الذي يذهب إليه ابن الجنيد هو القياس الجائز، من قبيل: القياس المنصوص العلة، أو بتنقيح المناط القطعي، إلا أنه لا يرتضي هذا الاحتمال، حيث أضاف قائلاً: «على أن هذا التكلف لا يجري في مقالته الأخرى التي نسبها إليه المفيد من نسبة الأئمة إلى القول بالرأي. والظاهر أنه قد زلّت لهذا الشيخ المعظّم قدمٌ في هذا الموضع، ودعاه اختلاف الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام إلى القول بهذه المقالة الرديّة. والوجه في الجمع بين ذلك وبين ما نراه من اتفاق الأصحاب على جلالته وموالاته وعدم قطع العصمة بينهم وبينه حمله على الشبهة المحتملة في ذلك الوقت؛ لعدم بلوغ الأمر [العلم اللدني للأئمة، ومسألة بطلان القياس] فيه إلى حدّ الضرورة، فإنّ المسائل قد تختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف الأزمنة والأوقات، فكم من أمرٍ جليّ ظاهر عند القدماء قد اعتراه الخفاء في زماننا؛ لبعد العهد وضياع الأدلة، وكم من شيءٍ خفيّ في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلاء؛ باجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأوّل، أو تجدّد الإجماع عليه في الزمان المتأخّر. ولعل أمر القياس من هذا القبيل. وأما إسناد القول بالرأي إلى الأئمة عليهم السلام فلا يمتنع أن يكون كذلك في العصر المتقدّم».

ومن ثم نقل السيد بحر العلوم عبارة الشهيد الثاني من رسالة «حقائق الإيمان» ـ التي نقلناها بإسهاب في الشاهد الثالث ـ عن جدّه السيد عبد الكريم الطباطبائي البروجردي في كتاب الإيمان والكفر [مخطوط] حول انتماء أكثر الرواة والشيعة المعاصرين للأئمة إلى التيار القائل بأن الأئمة (علماء أبرار)، دون الاعتقاد بعصمتهم، ونقل اعتقاد الأئمة بعدالة هؤلاء الرواة والشيعة. ثم أضاف: «وكلامه [أي كلام الشهيد الثاني حول الاتجاه البشري لدى الشيعة حول مسألة الإمامة]، وإن كان مطلقاً، لكن يجب تنزيله على تلك الأعصار [والقرون الأولى]، التي يحتمل فيها ذاك [أي عدم بلوغها حدّ الضرورة]، دون ما بعدها من الأزمنة [أي من القرن الخامس فما بعده]؛ فإن هذا الأمر [أوصاف الأئمة] قد بلغ فيها حدّ الضرورة قطعاً»[1].

إن رؤية العلامة بحر العلوم تحتوي على نقاط مهمة في ما يتعلق ببحثنا:

الأولى: إن المسائل الدينية، ومنها المباحث العقائدية، تختلف باختلاف الأزمنة، من حيث الوضوح والخفاء. وعليه يمكن لفهم المؤمنين أن يختلف من وقت لآخر في ما يتعلق بالمسائل المذهبية، وقد يكون هذا الاختلاف بين ضروري المذهب والقول بخلافه. وهذا عبارة أخرى عن تغير المعرفة الدينية، أو استحالة الاعتقادات المذهبية.

الثانية: إن مسألة الإمامة من بين المصاديق في تحول المعرفة الدينية. بمعنى أن معالم الإمامة قد تعرّضت للتغير في فترة ما قبل وبعد النصف الثاني من القرن الخامس، حيث حصل منعطف في أمور، من قبيل: العصمة، والعلم اللدني، من معالم الإمامة، في حين أخذت هذه الأمور منذ ذلك الحين تعد من ضروريات المذهب.

الثالثة: ذهب السيد بحر العلوم إلى أن هذا التغير وليد خفاء المسألة في القرون الأولى، ووضوحها في القرون المتأخّرة؛ وطروّ الشبهة آنذاك، وبلوغها حّد الضرورة

---

(١) الفوائد الرجالية ٣: ٢١٨ ـ ٢٢٠.

بعد ذلك. إن هذا البيان قائم على الافتراض الذي تبناه التيار القائم على ميتافيزيقية صفات الأئمة، وقد يقدّم المعتقد بالتيار المنافس تفسيراً آخر لهذه الاستحالة. ونجد تفسيراً آخر في كلام بحر العلوم، حيث قال: «اجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأول، أو تجدد الإجماع عليه في الزمان المتأخر». فإذا اعتبرنا اجتماع الأدلة والأسباب في القرون الأولى من أسباب ظهور التيار البشري أمكن عدّ حضور الأئمة من أهم هذه الأدلة والأسباب، حيث إمكانية اللقاء المباشر بين الأئمة عليهم السلام وشيعتهم، وقد شاع الاتجاه الميتافيزيقي طردياً مع صعوبة هذا الارتباط في الفترة الأخيرة من عصر الأئمة، ولا سيّما في عصر الغيبة.

الرابعة: إن ابن الجنيد، رغم انتمائه إلى التيار البشري، وقوله بنظرية (العلماء الأبرار)، وأن كلام الأئمة رأيهم، الملازم لعدم الاعتقاد بعصمتهم وعلمهم اللدني، قد عاش وسط الأجواء الشيعية بحفاوة وتكريم كبيرين، مما يدل على انسجام معتقده مع معتقد الشيعة في تلك الفترة، وفترة حضور الأئمة، وهي فترة الاتجاه البشري في ما يتعلق بمسألة الإمامة، وشيوع نظرية (العلماء الأبرار)، وإن كان السيّد بحر العلوم قد عبّر عن هذه الفترة بفترة خفاء أوصاف الأئمة على شيعتهم.

وقد عرّف الشيخ أسد الله بن إسماعيل، المعروف بـ (المحقق الكاظمي) (المتوفى في العقد الرابع من القرن الثالث عشر)، وصاحب كتاب «المقابس»، ابنَ الجنيد ضمن وصفه العلماء المجدّدين من الشيعة في كتابه «كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع» (ص٨٣)، على أنه من الفقهاء المتقدمين وأصحاب الأئمة، وأنه قد أدرك الغيبة الصغرى والكبرى. وبعد نقله كلام الشيخ المفيد بشأن رؤية ابن الجنيد الخاصة بشأن الأئمة [كلام الأئمة رأيهم] أشار إلى أن لابن الجنيد كتابين آخرين: **أحدهما**: «كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس»، **والآخر**: «إظهار ما سرّه أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد». ولو أن الاجتهاد الذي أراده الأئمة

ـ كما فهمه ابن الجنيد ـ قد وصل إلى زماننا لكان تأثيره على الاتجاه البشري في مسألة الإمامة ملحوظاً. مع أن التساؤل حول سبب عدم وصول مؤلّفات هذا العالم الشيعي الكبير إلى العصور اللاحقة تساؤل وجيه وفي محله.

٣ـ المتكلمون الشيعة في القرن الثالث وصفات الأئمة الميتافيزيقية

هل يمكن تصنيف ابن قبة الرازي والنوبختيين في زمرة القائلين بالاتجاه البشري في مسألة الإمامة؟

أجاب الدكتور المدرسي الطباطبائي عن هذه السؤال بالإيجاب. وقد أفردنا هذا الجزء من تحقيقنا لتقييم هذه الإجابة. إن الأستاذ الدكتور السيد حسين المدرسي الطباطبائي من المتخصصين في مجال التشيع، وخصوصاً في القرون الأولى. وقد ألَّف حتى الآن في مجال اختصاصه ثلاثة كتب باللغة الإنكليزية، وقد ترجمت بأجمعها إلى الفارسية تحت إشرافه، وإن لم يسمح لأهمها بالنشر في إيران. وهي عبارة عن: «مقدمه اى بر فقه شيعه، كليات وكتاب شناسى»، ١٣٦٨هـ ش؛ و«مكتب در فرايند تكامل»، رؤية في تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى،١٣٧٤هـ ش؛ و«ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري»، الكتاب الأول/ ١٣٨٣هـ ش. وجميع هذه الكتب الثلاثة من المصادر في مجال التشيع، ونموذج للمشروع المنهجي والعميق والعلمي. وإن الكتاب الثاني المترجم إلى الفارسية ـ رغم طباعته خارج إيران ـ لم يخلُ من بعض الملاحظات الموجَّهة له، وقد تركت هذه الإشكالات تأثيرات سلبية على الكثير من الاستنتاجات الإستراتيجية لهذا الكتاب، وأدى إلى حذف بعض فقراته أو الإضافة عليها أو تعديلها، إلا أن الخوض في هذه الأمور يحتاج إلى مجالٍ ومقالٍ آخر.

إن كتاب «مكتب در فرايند تكامل» القيِّم قد أُلِّف للتعريف بسيرة وتراث ابن قبة، وقد تضمن في ملحقاته إعادة تصحيح الرسائل التي كتبها ابن قبة. والحقيقة أن هذا

الكتاب بأجمعه مقدمة للتعريف بآراء ابن قبة الكلامية. إن ابن قبة، وإن كان معروفاً في الحوزات العلمية الشيعية بقوله بـ (امتناع جعل الحجية لأخبار الآحاد عقلاً) في علم أصول الفقه، إلا أنه فوق ذلك من أبرز متكلِّمي الشيعة في أواخر القرن الثالث وبدايات القرن الرابع.

ما هي مدرسة ابن قبة وآل نو بخت؟

وقد تعرض السيد المدرسي الطباطبائي في أول تحقيق له إلى آراء ابن قبة وآل نوبخت حول الإمامة باختصار على النحو التالي: «إن جماعة من الصحابة لم يكونوا ليروا للأئمة سوى مرجعية علمية، وكانوا يذهبون إلى كونهم (علماء أبرار)، وينكرون أن تكون لهم صفات تفوق المستوى البشري، من قبيل: العصمة. وهو الرأي الذي أيده بعض المتكلمين من الشيعة في المراحل اللاحقة، ومن بينهم: أبو جعفر محمد بن قبة الرازي، المتكلم الشيعي الكبير في القرن الرابع، وزعيم الشيعة في عصره، والذي ظلت آراؤه محط أنظار العلماء الشيعة من بعده. فقد كان يرى الأئمة مجرد علماء وعباد صالحين وعالمين بالقرآن والسنة، وينكر علمهم بالغيب. والعجيب أن منهجه العقائدي قد حظي برغم ذلك باستحسان المؤسسة العلمية الشيعية آنذاك. وقد كان لبعض المحدثين في قم رأي مشابه لرأي ابن قبة. ويبدو أن آل نوبخت كانوا يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً»[1].

وقد نبّه السيد المدرسي الطباطبائي، ضمن شرح الآراء الكلامية لابن قبة، إلى أن الشيعة من وجهة نظره يقولون في الإمامة بضرورة النصّ المتواتر من قبل الإمام السابق (ومن قبل النبيﷺ بالنسبة للإمام الأول): «خلافاً لما كان يقوله الغلاة فإن الأئمة

(١) مقدمه إى بر فقه شيعه: ٣٣.

مجرد علماء صالحين، ولا يعلمون الغيب؛ لأن ذلك من مختصات الباري تعالى، ومن اعتقد بعلم غيره بالغيب فهو مشرك». يرى ابن قبة أن دور الأئمة؛ بوصفهم من العلماء الأبرار والمفسرين للقرآن والسنة النبوية الشريفة، بيان الشريعة والأحكام الإلهية. ومراده من ذلك أن القرآن الكريم وأحاديث النبي الأكرم والأئمة الأطهار تحتوي على مقدار كافٍ من القواعد والأصول الكلية والعامة الوافية بجميع حاجات البشر والموارد التي يجهلون حكمها، وتشمل الكلي والجزئي وتبيّن أحكامها[1].

وقد صرح السيد المدرسي الطباطبائي بآراء ابن قبة حول صفات الأئمة قائلاً: «لم ينفِ ابن قبة إمكان أن يُجري الله تعالى المعجزة على يد الإمام، إلا أنه يرفض سائر عقائد المفوِّضة في اعتقادهم بإثبات علم الغيب للإمام أو كل صفة تفوق الطبيعة البشرية»[2].

إن مصدر الكلام السابق أجوبة ابن قبة عن شبهات أبي زيد العلوي، التي نقلت من قبل الشيخ الصدوق، حيث قال: «إن اختلاف الإمامية إنما هو من قبل كذابين دلسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتى عظم البلاء. وكان أسلافهم قوم يرجعون إلى الورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميّز؛ فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظن وقبلوه. فلما كثر هذا وظهر شكوا إلى أئمتهم، فأمرهم الأئمة بأن يأخذوا بما يجمع عليه، فلم يفعلوا، وجروا على عادتهم، فكانت الخيانة من قبلهم، لا من قبل أئمتهم. والإمام أيضاً لم يقف على هذه التخاليط التي رويت؛ لأنه لا يعلم الغيب، وإنما هو عبدٌ صالح يعلم الكتاب والسنة، ويعلم من أخبار شيعته ما يُنهى إليه»[3].

---

(١) مكتب در فرايند تكامل: ١٦٩ ـ ١٧٧.

(٢) المصدر المتقدم: ٦٦.

(٣) إكمال الدين وإتمام النعمة: ١١٠.

وقد رأى المحقق الكاظمي أن نقل الشيخ الطوسي للكلمات المتقدمة لابن قبة حول الإمامة دون ردّها مشعرٌ بقبولها[(١)]. ولكن من الصعب القول بأن الصدوق، القائل بأن الأئمة هم «عيبة علمه، وتراجم وحيه، وأنهم معصومون من الخطأ والزلل»[(٢)]، مؤيِّد لابن قبة في كلا محوري نفي العلم بالغيب عن الأئمة، والاكتفاء بكونهم مجرد عباد صالحين يعلمون الكتاب والسنة.

إن تقرير الأستاذ المدرسي الطباطبائي عن رؤية ابن قبة حول الإمامة غير تام، ولم يلاحظ الناحية الأخرى من رؤيته حول عصمة الأئمة. فقد صرّح ابن قبة في هذه الرسالة نفسها قائلاً: «يجب في الحجة من عترته أن يكون جامعاً لعلم الدين كله، معصوماً ومؤتمناً على الكتاب»[(٣)]. مضافاً إلى أن ابن قبة قد أجاب عن شبهات المعتزلة حول شروط الإمامة قائلاً: «ولا يسهو ولا يغلط و[يجب] أن يكون عالماً؛ ليعلِّم الناس ما جهلوا، وعادلاً؛ ليحكم بالحق، ومَن هذا حكمه فلابد من أن ينصّ عليه علاّم الغيوب على لسان من يؤدي ذلك عنه [أي ينص عليه من قبل الإمام السابق]؛ إذ كان ليس في ظاهر خلقته ما يدل على عصمته»[(٤)].

ويمكن تلخيص آراء ابن قبة بشأن الإمامة على النحو التالي:

١ـ الإمام عبدٌ صالحٌ، عالمٌ بالكتاب والسنة.

٢ـ الإمام لا يحيط علماً بالغيب.

٣ـ الإمام منصوب من قبل الله، على لسان النبي أو الإمام المتقدم عليه.

---

(١) كشف القناع: ٢٠٠.

(٢) الاعتقادات: ٩٣، الباب٣٥.

(٣) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٩٥.

(٤) المصدر المتقدم: ٦١.

٤ـ الإمام معصوم من السهو والخطأ.

والذي تم التأكيد عليه في تحقيق السيد المدرسي الطباطبائي هو المحور الثاني (نفي علمه بالغيب)، وأما المحور الأول والثالث فلم يذكرا في التقرير بشكل كامل، أي إن ابن قبة لا يعتبر الأئمة مجرد علماء وعباد صالحين؛ إذ بالنظر إلى مستهل المحور الثالث (النص من قبل علام الغيوب)، والعصمة (المحور الرابع)، فإنهم فوق ذلك معصومون منصوصٌ عليهم من قبل الله تعالى. وهو رغم اشتراطه لزوم النص المتواتر، إلا أنه قد غفل عن ضرورة النصّ من قبل الباري تعالى. مضافاً إلى أنه لم يتعرَّض إلى رؤية ابن قبة في ضرورة عصمة الأئمة. وعليه لا يمكن القبول باستنتاج المدرسي الطباطبائي بشأن ذهاب ابن قبة إلى (نفي وجود كل صفة ميتافيزيقية في الإمام). وعليه ـ بناء على عقيدة ابن قبة القائمة على محورين، وهما: «وجوب النصّ الإلهي»؛ و«ضرورة العصمة»، فإنه يؤمن بصفتين ميتافيزيقيتين في الأئمة عليهم السلام، رغم نزوعه إلى الاتجاه البشري بشأن عدم علم الأئمة بالغيب. مضافاً إلى أن الإشارة إلى (العبد الصالح) تحتوي على جزءٍ من الحقيقة، وليس تمامها. وعليه لا يمكن عدُّ ابن قبة من القائلين بنظرية (العلماء الأبرار)، وإن كانت رسائله تؤكد قوة هذه النظرية في القرن الرابع.

وأما في ما يتعلق بآل نوبخت فقد قال السيد المدرسي الطباطبائي في نهاية تقريره المتقدم: «ويبدو أن آل نوبخت كانوا يذهبون إلى هذا المذهب»، وهو إنكار علم الأئمة بالغيب، وإنكار الصفات التي تفوق الطبيعة، من قبيل: عصمتهم عليهم السلام.

وقد بيَّن المدرسي الطباطبائي في تحقيقه الأخير (مكتب در فرايند تكامل: ٦٥) الرؤية الكلامية لآل نوبخت في مسألة الإمامة بتفصيل أكثر، حيث قال: «إن بعض قدماء المتكلمين الشيعة، كآل نوبخت، قد دعموا رأي المفوّضة في هذه المسألة ـ أي مسألة علم الإمام بالأمور الخارجة عن الأحكام الشرعية ـ، وكذلك في موضوع شروط الإمامة، وكونها ذاتية، وليست اكتسابية. إلا أن هؤلاء المتكلمين أنفسهم

يخالفون المفوّضة في المسائل الأخرى، من قبيل: قدرة الأئمة على إظهار المعاجز، ونزول الوحي، وسماع صوت الملائكة، وأصوات الوافدين على مراقدهم المطهرة، والعلم بأحوال شيعتهم، وعلمهم بالغيب».

إن مصدر السيد المدرسي الطباطبائي في كلا التقريرين هو كتاب «أوائل المقالات»، للشيخ المفيد. وبناءً على نقل الشيخ المفيد في هذا الكتاب لا يمكن إدراج آل نوبخت في عداد المنكرين لعصمة الأئمة أو علمهم بالغيب؛ وذلك:

أولاً: لأن الشيخ المفيد يعرّف آل نوبخت على أنهم مثل المفوّضة في القول بوجوب إتقان الأئمة لجميع الصناعات والفنون واللغات، عقلاً وقياساً[1]، وهو من لوازم العلم اللدني، وشعبة من شعب العلم بالغيب.

ثانياً: إنه لم يذكر في الباب الحادي والأربعين شيئاً عن آل نوبخت بشأن علم الأئمة بالضمائر والكائنات وإطلاق علمهم بالغيب.

ثالثاً: ذكر في الصفحة ٦٦ من الباب ٣٩ أنه لم يعثر على شيءٍ يمكن الاطمئنان إليه في ما ينسب إلى آل نوبخت بشأن أحكام الأئمة، وأنها ناظرة إلى باطن الأمور أو ظواهرها.

رابعاً: قال في الصفحة ٦٥ من الباب ٣٨: إن آل نوبخت يرون وجوب النصّ على ولاة الأئمة، كما في الأئمة أنفسهم.

ويبدو أن السيد المدرسي الطباطبائي لم يكن دقيقاً في تقريره عن آراء آل نوبخت في «أوائل المقالات»، للشيخ المفيد.

وهناك من جهة أخرى مصادر أخرى غير «أوائل المقالات» للوقوف على آراء آل نوبخت، ومنها: الجزء المتبقي من كتاب «التنبيه في الإمامة»، لأبي سهل النوبختي

(١) الباب ٤٠: ٦٧.

(٣١١هـ)، وهو من أكبر علماء آل نوبخت (وقد ورد ذكره في نهاية الملحقات من كتاب السيد المدرسي). وقد ذكر أبو سهل النوبختي في هذا الجزء هاتين العبارتين بصراحة (العبارة الأولى: في إطار الاحتجاج على الخصم؛ والثانية: في مقام بيان آرائه)، فقال: «لابد من إمام منصوص عليه، عالم بالكتاب والسنة، مأمون عليهما، لا ينساهما، ولا يغلط فيهما»؛ و«لا يجوز عليهم في شيءٍ من ذلك الغلط، ولا النسيان، ولا تعهد الكذب»[١].

ولو صحت نسبة كتاب «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي فهو في وصف أول فرقة شيعية يشترط في عصمة الأئمة وعلمهم بجميع ما يحتاج إليه الناس أن يشتمل هذا الشرط على جميع المنافع والمضار الدينية والدنيوية وجميع العلوم الجليلة والدقيقة (وهو عبارة أخرى عن علم الغيب، أو في الأقل العلم اللدني)[٢]. وطبعاً فإن عباس إقبال الآشتياني يرى كتاب «فرق الشيعة» المبحوث هنا هو كتاب «المقالات والفرق»، لسعد بن عبد الله الأشعري، المعاصر للنوبختي[٣].

وطبقاً لنقل العلامة الحلي في كتاب «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» فإن أبا إسحاق إبراهيم النوبختي، صاحب كتاب «الياقوت»، يرى وجوب عصمة الإمام وعلمه بجميع أحكام الشريعة[٤].

وبناءً على ما تقدم لا يمكن عدّ آل نوبخت من المنكرين لصفات الأئمة التي تفوق الطبيعة البشرية، ومنها: العلم بالغيب؛ والعصمة. وإن آل نوبخت هم أقرب إلى متكلمي بغداد، من قبيل: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، منهم إلى القائلين بنظرية

(١) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٨٩ و٩٢.

(٢) المصدر السابق: ١٧.

(٣) خاندان نوبختى: ١٤٣ ـ ١٦١.

(٤) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(العلماء الأبرار)، مثل: ابن الجنيد، والمعاصرين للأئمة. ومهما كان فإن تقرير الأستاذ المدرسي الطباطبائي حول آراء ابن قبة وآل نوبخت في إنكار صفات الأئمة ليس تامّاً.

٤ـ مدرسة قم الشيعية القديمة، مظهر مواجهة الغلوّ

ويعود التشيع في قم إلى نهاية القرن الهجري الأول. وأهم القبائل الشيعية في قم هم الأشعرّيون. وقد غدت مدينة قم من أهم المراكز العلمية للتشيع في القرن الثالث والرابع، وكان لها دور فاعل في الحفاظ على التراث العلمي لأئمة أهل بيت النبوة والاستقامة على الطريقة الاثني عشرية. وإذا كانت الكوفة (وبعدها بغداد) مراكز للانقسامات الشيعية وتحولها إلى فرق، وخاصة ما كان منها مفرطاً في الغلو، فقد حافظت قم على مكانتها المرموقة في الحفاظ على سلامة المذهب. فمن باب المثال: قلما نجد بين علماء قم من يميل إلى الواقفية أو الفطحية[1]. لقد قامت حوزة قم على علم الحديث، كما أن سائر العلوم الإسلامية الأخرى، التي كانت آنذاك تطوي مراحل نشوئها الأول، مثل: الفقه، والكلام، والتفسير، تعتمد على (علم الحديث) أيضاً. وبذلك كان رواة أحاديث الأئمة هم أهم العلماء في حوزة قم، وكان يعبرّ عنهم بـ (مشايخ قم). وقد ورد التعبير بـ (القمي) أكثر من خمسمائة مرة في رجال الكشي. وإن اتفاق غالبية مشايخ قم في موازين علم الحديث قد أدّى إلى التعبير عن الاتجاه الخاص بمشايخ قم بـ (اتجاه القميين). وكان من أسباب انتشار الحديث في قم اللجوء إلى الاحتياط والدقة العلمية في نقل الحديث. وقد كان مشايخ قم يبدون حساسية شديدة في محورين من هذا المجال: **أحدهما**: عدم النقل عن المجاهيل، وتمحيص أحوال الرواة؛ بغية الاطمئنان إلى اعتبار سند الرواية ونسبتها إلى الإمام؛ **والآخر**: الوقوف بوجه

(١) مادلونغ، المذاهب والفرق الإسلامية.

الأفكار المنحرفة، وخاصة الغلو. وقد أخذ القميون هذين المحورين عن الأئمة عليهم السلام. وكانوا شديدين للغاية في هذين المحورين، الأمر الذي رفع من الاعتبار العلمي لحوزة قم في ذينك القرنين، حتى آلت إليها المرجعية العلمية للتشيع في بداية عصر الغيبة. ومن الناحية العقائدية كان مشايخ قم يقفون بشدة أمام فكرة التفويض، ونسبة الأوصاف التي تفوق المستوى البشري للأئمة عليهم السلام، ويعدون الروايات المشتملة على هذه الصفات ساقطة عن الاعتبار، ويعتبرون رواتها غير ثقات.

إن أبرز مشايخ قم في القرن الثالث هو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وفي القرن الرابع هو محمد بن حسين بن أحمد بن الوليد (٣٤٣هـ). وقد بلغت مواجهة مشايخ قم للمفوّضة في القرن الثالث أن طُرد في عهد أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أربعة رواة ـ في الأقل ـ؛ نتيجة اتهامهم بالغلو، أو التفويض، أو الرواية عن المجاهيل أو الوضاعين وأخرجوا من قم، وهم: سهل بن زياد؛ وأبو سمية محمد بن علي بن إبراهيم القرشي الصيرفي؛ وحسين بن عبد الله المحرر؛ وأحمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب «المحاسن». وقد أعيد المحدث الأخير من المنفى إلى قم بعد رفع الإبهام وسوء التفاهم، واعتذر له[1].

إن الشواهد الثلاثة التي تصدَّرت هذا المقال قابلة للتطبيق بأجمعها على مشايخ قم، أي إن مشايخ قم ينكرون نسبة الأوصاف غير الطبيعية إلى الأئمة، حيث كانوا من القائلين بالاتجاه البشري في الإمامة. وقد مثلوا المجتمع الشيعي قرابة القرنين من الزمن. وطبقاً لتحقيق المامقاني فإن ما كانوا يعدونه غلواً في حقّ الأئمة أضحى (منذ القرن الخامس) من ضروريات مذهب الشيعة في صفات الأئمة. وبالالتفات إلى تحقيق الوحيد البهبهاني كان مشايخ قم يرون للأئمة شأناً ومنزلة خاصة بحسب اجتهادهم،

(١) رجال النجاشي.

ويرون التجاوز عنه غلوّاً وارتفاعاً في المذهب، ويعتبرون التفويض واجتراح الخوراق والمعاجز والعلم بالغيب والمبالغة في شأن الأئمة مؤدياً إلى الغلو. إن مراجعة الكتب الرجالية، من قبيل: رجال النجاشي، أو رجال الكشي، وإخراج الرواة عن قم من قبل مشايخها بتهمة الغلو، دليل على الاختلاف الكبير بين مبانيهم الكلامية والاعتقادية والاعتقاد الذي ساد التشيع بعد القرن الهجري الخامس.

ومن جملة الأمور التي عدها مشايخ قم من علائم التفويض والغلو إنكار سهو النبيﷺ، فقد نقل الشيخ الصدوق ـ وهو من جملة من أتمّ دراسته العلمية في حوزة قم ـ رواية عن أستاذه ابن الوليد قال فيها: «أول درجات الغلو نفي السهو عن النبيﷺ، ولو جاز أن تردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن نردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة»[1].

كما أفاد الشيخ الصدوق رأيه في هذا المجال، قائلاً: «إن الغلاة والمفوّضة ـ لعنهم الله ـ ينكرون سهو النبيﷺ، ويقولون: لو جاز أن يسهو في الصلاة جاز أن يسهو في التبليغ؛ لأن الصلاة عليه فريضة، كما أن التبليغ عليه فريضة»[2].

ثم يرفض الشيخ الصدوق هذه الملازمة، ويقول: «وهذا لا يلزمنا؛ وذلك لأن جميع الأحوال المشتركة يقع على النبيﷺ فيها ما يقع على غيره، وليس كل من سواه بنبي، فالحالة التي اختصّ بها هي النبوة، والتبليغ من شرائطها، ولا يجوز أن يقع عليه في التبليغ ما يعرض على سائر الناس في الحالات العادية. وليس سهو النبيﷺ كسهونا؛ لأن سهوه من الله عز وجل، وإنما أسهاه الله ليُعلم أنه بشر مخلوق؛ فلا يتخذ رباً معبوداً دونه؛ وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سهَوا، وسهوُنا من الشيطان»[3].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٦٠، ذيل الرواية رقم: ١٠٣١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

والعلامة الأخرى للمفوِّضة من وجهة نظر الشيخ الصدوق إضافة الشهادة الثالثة في الأذان، حيث قال: «والمفوّضة ـ لعنهم الله ـ قد وضعوا أخباراً، وزادوا في الأذان «أشهد أن علياً ولي الله»، ثم أضاف: «ولاشك في أن علياً ولي الله، وأنه أمير المؤمنين حقاً، وأن محمداً وآله صلوات الله عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، وإنما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتَّهمون بالتفويض، المدلِّسون أنفسهم في جملتنا»[1].

وقد أشار الشيخ الصدوق في «رسالة الاعتقادات»، بعد اعتبار الغلاة والمفوِّضة من الكفار، إلى نقطة مهمة، حيث قال: «وعلامة المفوضة والغلاة وأصنافهم نسبتهم مشايخ قم وعلماءهم إلى القول بالتقصير»[2].

إن الشيخ الصدوق من القائلين بالصفات التي تفوق الطبيعة للأئمة، ومنها: العصمة، والعلم اللدني، والنصّ الإلهي، والمعاجز، وما إلى ذلك، وإن كان يختلف في بعض المسائل عن الاتجاه الذي ساد التفكير الشيعي بعد القرن الخامس. وقد ذكرت بعض هذه الاختلافات في رسالة تلميذه الشيخ المفيد المعروفة، بـ «رسالة تصحيح الاعتقاد».

إن الغاية من نقل الكلام المتقدِّم بيان مقوِّمات التفويض في القرن الرابع، والتعرف تبعاً لذلك على أفكار مشايخ قم بوصفهم أهم الناقدين للمفوِّضة. ومن خلال الالتفات إلى تقرير الشيخ الصدوق يمكن القول: إن هناك ثلاثة معتقدات تم تلقيها بالقبول في قم طوال القرنين الثالث والرابع، وهي على النحو التالي:

الأول: كان الشيعة يجيزون السهو والنسيان على النبي خارج إطار التبليغ والنبوة؛

---

(١) المصدر نفسه: ٢٩٠، ٨٩٧.

(٢) الاعتقادات: ١٠٠، الباب ٣٧.

ولذلك فإنهم يجيزون الشيء ذاته على الأئمة من طريق أولى. وهذا متفرع عن الاتجاه البشري في الإمامة.

الثاني: إن الشهادة الثالثة لم تكن شائعة بين الشيعة آنذاك، بل كان القائل بها يُعدّ من المفوِّضة والغلاة.

الثالث: إن تفكير مشايخ قم كان على الطرف النقيض من تفكير المفوِّضة. وإن كل من يتهم هؤلاء المشايخ بالتقصير في حق الأئمة، ولا يرتضي اعتدالهم المذهبي، ويثبت للأئمة أوصافاً فوق التي أثبتوها لأنفسهم، كان من المفوّضة.

إن النزاع الذي احتدم بين المنهج الفكري لمشايخ قم في مواجهة المفوِّضة قد عبر عنه من الناحية الأخرى بمواجهة الشيعة ضد المقصِّرة، إلا أنه يحكي عن وجود اتجاهين مختلفين تمام الاختلاف في ما يتعلق بأوصاف الأئمة؛ فالمفوِّضة يذهبون إلى امتلاك الأئمة لأوصاف تفوق المستوى الطبيعي؛ في حين ينكر مشايخ قم وجود مثل هذه الصفات.

إن الشيخ المفيد الذي يعارض المنهج الكلامي والأسلوب الأخباري للمحدِّثين القميين قد عمد إلى إبطال رأي أستاذه الشيخ الصدوق في ما يتعلق بدعوى سهو النبي في رسالة مستقلة، وعدها من رواية النواصب[١]. وقد عرّف المفوِّضة على أنهم صنف من الغلاة، إلا أنهم يختلفون عن سائر الغلاة في أن المفوِّضة يرون الأئمة مخلوقين من ناحية، ومن ناحية أخرى يذهبون إلى أن الله قد خلقهم من طبيعة وطينة خاصة، وفوّض إليهم أمور الخلق والرزق، ولذلك فإن الله قد ترك لهم أمر تدبير الكون وما فيه[٢].

---

(١) رسالة سهو النبي: ٢٠.

(٢) تصحيح الاعتقاد: ١٣٣.

إن الشيخ المفيد يرفض اتجاه أستاذه الصدوق في نسبة التفويض إلى كل من يتهم مشايخ قم بالتقصير في حقّ الأئمة. ويرى أن بعض مشايخ قم وعلمائهم مقصِّرين في حقّ الأئمة قطعاً. والغالي هو الذي يتهم المحقِّين بالتقصير، سواء كان المتَّهم من أهالي قم أو من سواهم. ويرى الشيخ المفيد ما قاله ابن الوليد، من أن «أولى درجات الغلو نفي السهو عن النبيصلى الله عليه وآله والإمامعليه السلام»، من المصاديق البارزة للتقصير. ثم بادر الشيخ المفيد إلى استعراض أكثر آراء مشايخ قم صراحة: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرّون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمةعليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم، ورأينا من يقول: إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه»[1].

وطبقاً لتقرير الشيخ المفيد فإن مشايخ قم ـ أو جماعة منهم في الأقل ـ يذهبون إلى المحاور الاعتقادية التالية:

الأول: إنكارهم أن يكون عند الأئمة علم لدني، حيث يذهبون إلى أن الأئمة كسائر العلماء، بل كسائر الناس، (لديهم علم اكتسابي)، فلا يختلفون عن سائر العلماء في طريقة الحصول على المسائل الدينية، أي إنهم يصلون إلى الحكم الشرعي عن طريق الاجتهاد والاستنباط وإرجاع الفروع إلى الأصول. وبعبارة أخرى: إن الأئمة (علماء أبرار)، قد أشار إليهم النبيصلى الله عليه وآله ونصبهم أئمة بالنصّ والوصية، دون أن يكون هناك اختلاف في ذواتهم وطبيعتهم يميزهم من سائر أفراد البشر.

الثاني: هناك جماعة أخرى من مشايخ قم قد أنكرت العلم اللدني للأئمة من زاوية أخرى، حيث ذهبت هذه الجماعة إلى أن الأئمة قبل النكت في قلوبهم يجهلون الكثير من

(١) المصدر المتقدم: ١٣٦.

العلوم الشرعية. وقد يحصل هذا النكت عن طريق الإلهام الإلهي، بتوسط الملك، أو من دون توسطه، أو من طريق الاكتساب البشري، إلا أنهم قبل حصول ذلك تبقى أفئدتهم كسائر بني البشر خالية من العلوم.

الثالث: إن نسبة الغلو إلى من ينكر سهو النبي والإمام لدليل على النظرة البشرية إلى مسألة الإمامة؛ إذ لا شك في أن مشايخ قم كانوا ينكرون توفر الصفات الميتافيزيقية في الأئمة، رغم عدم ترددهم في تعهداتهم الدينية والتزاماتهم الشرعية طبقاً لتعاليم الأئمة، حيث كانوا لا يحيدون عنها أبداً. وبعبارة أخرى: إنهم يعتبرون الإمام مفترض الطاعة، ويجب الاقتداء به؛ عملاً بوصية النبي، بيد أنهم لا يرون قيام هذه الوصية على صفة مختلفة، أو علم لدني خصّ الله به الإمام. وقد عدّ الشيخ المفيد عصمة الإمام مساوية لعصمة النبيصَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ. وإن سائر علماء الأمامية يذهبون هذا المذهب، إلا بعض الأفراد القلائل؛ تمسكاً بظاهر بعض الروايات. ثم تعرض إلى ذكر تأويلات على خلاف مزاعمهم الفاسدة[1].

إن الشيخ المفيد، وخلافاً لسائر المسائل الواردة في كتاب «أوائل المقالات»، لم يدّع الإجماع على هذه المسألة. مضافاً إلى أنه كان من دون شك مدركاً لآراء أستاذه ابن الجنيد في هذه المسائل. وكذلك إذا التفتنا إلى تقرير الشهيد الثاني حول رؤية أكثر الشيعة في القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث في عدم عصمة الأئمة ندرك أن عدد المنكرين للعصمة من الشيعة أنفسهم لم يكن قليلاً. ومهما كان فإن هؤلاء القلائل أو الشاذين ـ بزعم الشيخ المفيد ـ ليسوا سوى مشايخ قم.

وقد أشار الشيخ المفيد في مسألة علم القاضي، وما إذا كان الأئمة يحكمون بالظاهر أو الباطن، إلى ثلاثة أقوال مختلفة، دون نسبتها إلى قائل محدَّد[2]. والقاعدة تقتضي ذهاب

(١) أوائل المقالات: ٦٤، الباب ٣٧.

(٢) المصدر المتقدم، الباب ٣٩.

مشايخ قم إلى حكمهم عليهم السلام بحسب الظاهر. وإن الشيخ المفيد، وإن كان يرى إمكان أن يطلع الأئمة على بواطن الناس وسرائرهم، إلا أنه يرى علم الغيب المطلق من مختصات الباري تعالى، ونسب القول بامتلاك الأئمة لهذا العلم إلى المفوِّضة[1]، ولا شكّ في أن مشايخ قم لم يؤمنوا باطلاع الأئمة على الغيب.

وعليه يمكن عدّ مشايخ قم، بزعامة أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، في القرن الثالث والرابع حملة الفكر الشيعي الغالب في إنكار اتصاف الأئمة بصفات تفوق الطبيعة البشرية، وكانوا يرون الأئمة مجرد (علماء أبرار)، يحصلون على العلوم بطريقة اكتسابية، وليس لديهم علم لدني، ولا يعلمون الغيب، ولا يجترحون المعجزات. وليس لدينا دليلٌ يثبت إيمانهم بعصمة الأئمة.

وأخيراً

كان للشيخ صالحي النجف آبادي خصال تميّزه عن سائر المعاصرين له؛ فقد كان الشيخ النجف آبادي مجتهداً و محققاً ومدقِّقاً، لقد كان الشيخ النجف آبادي متحرِّراً وناقداً، وإننا قلما نلحظ هذه الصفة في الآخرين. فقد كان ناقداً محنَّكاً وخبيراً، وإن الذين هبّ لمواجهتهم علمياً كانوا من العلماء الضالعين في مجال اختصاصهم. وقد كان نقده لآراء العلامة الطباطبائي جديراً بالملاحظة والاهتمام، حيث إن ما كتبه من الدقائق في نقد «الميزان» من السعة والعمق بحيث أدهشت العلماء. وهكذا الأمر بالنسبة إلى نقده لمؤلَّفات الشيخ مرتضى المطهري. وهو يصنَّف حالياً في عداد المراجع الكبار.

إن الراحل الشيخ صالحي النجف آبادي كان يتمتع بشجاعة ذاتية. فأنا شخصياً أعرف الكثير من العلماء المتحرِّرين جدّاً، ولكن كانت تعوزهم الشجاعة الكافية في بيان

(١) المصدر المتقدم: ٦٧، الباب ٤١.

آرائهم. أما الشيخ النجف آبادي فلم يكن متحرِّراً فحسب، بل كان جريئاً أيضاً، ويتمتع بشجاعة كبيرة في بيان آرائه. وقد اصطدم الشيخ النجف آبادي بإسلام الرعاع.

يمكن تقسيم مؤلَّفات الشيخ النجف آبادي. فقد ترك مؤلَّفات قيمة في تفسير القرآن. وقد انتقد ما ذكره بعض العلماء في خصوص تفسير آية من القرآن، فقال: لم يكن النبي يستجدي عطف الناس، ويجب الالتفات إلى الظروف التاريخية التي نزلت فيها الآيات وتفسيرها في ضوئها.

لقد عمد الشيخ النجف آبادي ـ أكبر نقّاد عصرنا ـ إلى نقد الروايات، متسلِّحاً بالقرآن والعقل، وعلى أسرته فرض القيام بطبع مؤلَّفاته، ومنها: تفسيره للقرآن الكريم، ومن مؤلَّفاته التي لم تنشر تفسير آية التطهير.

إن الشيخ النجف آبادي رائد في نقد الحديث. وقد زرته في المستشفى قبل أسبوع من رحيله، وتذاكرنا في مؤلَّفاته حول الغلو، فأظهر توقاً ورغبة شديدة في ضرورة مواصلة البحث، وخصوصاً في الظروف الراهنة.

إن القسم الثالث من مؤلَّفات الشيخ صالحي النجف آبادي يتمثل بتراثه الفقهي. فهو من الفقهاء الكبار، وقد أكَّد على وجود نوعين من ولاية الفقيه، وهما: ولاية الفقيه الأخبارية؛ وولاية الفقيه الإنشائية. فالأولى هي التي يباشر الناس فيها انتخاب الولي الفقيه من خلال الاقتراع والإدلاء بأصواتهم، وأما الإنشائية فهي التي يتمّ فيها نصب الولي الفقيه من قبل الله مباشرة. وإن الشيخ النجف آبادي يرفض فكرة ولاية الفقيه الأخبارية، ويميل إلى ولاية الفقيه الإنشائية. وقد أختلف معه شخصياً في الرأي إلا أنه قد تعرض إلى هذا البحث في كتبه.

يقول النجف آبادي: ليست هناك آية واحدة تمنع المرأة من القضاء. ويؤكد أنه لم يعثر على دليل من القرآن والسنة في إجبار شخص على الإسلام، وضرب عنقه إذا لم يسلم فهذه أكاذيب نسبت إلى الإسلام. وفي الأساس فإن التحول من المعتقد ليس

عملية اختيارية، حتى يجازى الفرد على أساسها.

ويقول النجف آبادي: يقوم الأصل في الإسلام على السلم دون الحرب. فالإسلام ليس دين الدم والشهادة. والإسلام منتزع من السلم، فهو دين الصلح والوئام.

لقد شكل نقد الحديث محور نشاط الشيخ صالحي النجف آبادي. وإن علومنا الحوزوية تدور حول محور علوم الحديث، كما يدور محور التفكير الشيعي في عصرنا حول أحاديث الأئمة. وإن الشيء الجديد الذي جاء به الشيخ النجف آبادي هو أن الذين عمدوا إلى وضع الحديث ثلاثة أصناف:

الأول: أعداء الإسلام الألدّاء، الذين أرادوا من وراء جعل الحديث الإساءة إلى سمعة الإسلام وتشويهه في أنظار الناس. وقد كانت كفاءة الشيخ النجف آبادي تكمن في تحديد الروايات المزيفة التي لا غبار على سندها.

الثاني: أهل الإباحات واللا أباليون في الإسلام.

الثالث: المتعصِّبون في حبهم لأهل البيت، والذين يتصورون أنهم يخدمون الأئمة من خلال إلصاق هذه الصفات بهم.

إن الشيخ صالحي النجف آبادي أقوى من غيره في علم الإمامة. وله دراسة وتحقيق عميق حول كتاب (الحجة) من «الكافي».

الإمامة والصيرورة التاريخية

كيف تغيّر مفهوم الإمامة عند الشيعة بمرور الزمن؟

الشيخ محسن كديور[1]
ترجمة: منال باقر

العزاء الحسيني بين التهييج العاطفي والقراءة العقلانية النهضوية

أقصد في هذه المقالة بيان المسائل المعرفية في الإسلام الحسيني، لا ذكر المصائب الرائجة والتي ينتظر الكثيرون سماعها في أيّام محرّم، واسمحوا لي أن أبيّن المسائل بدلاً من «ذكر المصائب»؛ فطريقة تعاطي الشيعة مع حادثة كربلاء وعاشوراء تمثل بنفسها مصيبة أكبر من المصيبة التي حدثت للإمام الحسين نفسه في كربلاء. إنني أرى وجود حاجة لطرح القضايا المعرفيّة في هذا المجال أكثر من بيان المسائل العاطفيّة. إنّ مجالسنا الدينيّة مليئة بالعواطف وما أعظم فائدتها في موضعها، لكن إذا لم يقرن هذا الهيجان العاطفي بالمسؤوليّة سيؤدّي إلى خدمة أمور أخرى ـ من المؤكّد أنّها مع الأسف ـ لن

(١) أستاذ جامعي، وكاتب إيراني معروف، متخصّص في الفلسفة والفكر السياسي وله كتابات عديدة فيها، منها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية و.. .

تتلائم وهدف الإمام الحسين. لن أتعرّض إلى موضوع استحالة التديّن في كلامي هذا، حيث يؤخذ بعين الاعتبار أنّ مجالسنا اليوم ـ قبل الثورة وبعدها ـ تتّجه بشكل جدّي إلى انتقاد مفكّرين معاصرين أمثال شريعتي ومطهري على الرغم من إجراء الإصلاحات عليها، لكن مع الأسف إنّ حاجة بعضنا إلى البقاء في ساحة السلطة والثروة تدفعهم إلى تضليل عامة الناس دينيّاً، فيضعون الأهداف البديهيّة الدينيّة التي يعتقد بها المجتمع وكربلاء وعاشوراء تحت أقدامهم، كما ويتمّ نشر أناشيد المداحين وقرّاء العزاء التي لا يوجد تناسب بينها وبين الثورة الحسيّنية، ويبثّ التلفزيون الرسمي الإيراني مضمون أكثرها، وبعضُ ما نسمعه يهزّ روح الإمام الحسينعليه السلام، إن الإسلام أو التشيّع المحض لا يعني مطلقاً ذكر اسم الحسين والحديث عن مصائبه، بل معناهما الحقيقي إحياء أهداف الثورة الحسينية، فإذا تمّت ترجمتها عمليّاً فمن الواضح أنه لن يكون هناك مكان للكثير من النفعيين وطلاب السلطة والجاه من العرب في تلك المنطقة، إنّه لمن المؤلم أن تُلقى أهداف النهضة الحسينيّة أرضاً ـ باسم الحسين ـ وتُمحى من الأذهان، وذلك عندما تركّز مجالسنا المذهبية على ثواب العزاء والبكاء والإبكاء، وعندما يصبح هدفنا هذا النوع من إثارة العواطف والأحاسيس، عندها لن نتوجّه إلى عمل الإمام الحسين، والذي هو أكبر من هذه المصائب.

ينبغي أن تكون مجالس العزاء وذكر مصائب أبي عبدالله طريقاً لحفظ أهداف النهضة الحسينيّة وحمايتها، لا أن تتحول إلى موضوعٍ بنفسها أو تغدو الهدف الرئيس بغية الكسب أو تمضية بعض أيام الدنيا.

لا يدور حديثنا هنا حول موضوع عدم تحوّل التدين بشكل كلي، بل يمكن أن يكون واحداً من أجزائه، وهو عنوان «تحوّل فهم مسألة الإمامة»، وهذا ما حصل وتعرفون؛ فالإمامة ـ وإلى جانبها العدالة ـ ركنان من أركان المذهب الشيعي، حتّى سمّي التشيّع بالإمامة. إن البحث عن الإمامة وإصلاح فهمها بحث رئيس في الفكر الديني.

الحسين والإصلاح الديني

أحد أهداف الإمام الحسين وما أكّد عليه، مسألة الإصلاح الديني أو إصلاح أمّة رسول الله، وهذا ما يمكن أن يكون جواباً عن السؤال الثاني: ماذا أراد من ثورته وقيامه؟ فقد أخبر الإمام الحسين عن أهدافه من ثورته في وصيّته لأخيه محمد بن الحنفيّة بشكل واضح وصريح، حيث قال: «إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب».

لقد بدأ سيّد الشهداء ثورته مصلحاً، مريداً بذلك إزالة الانحرافات الموجودة في المجتمع، فكانت أهدافه إصلاح الدين في أمّة رسول الله، وإعادته إلى مساره الرئيس، والقيام بمواجهة ضارية مع الانحرافات التي تتمّ باسم الدين، إلا أن الإصلاح في الدين يغدو أكثر صعوبةً وأعظم مصيبة عندما ينتشر أمرٌ ديني على امتداد الزمان ويستوعب كل شيء فيسطّح الدين نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى عدم ممارسة المزيد من الدرس والتعمق والفهم المركّز له.

لقد نهض الإمام الحسين من أجل كلمة الله وبسبب عشقه له؛ فقام لإحياء كلمة الحق، وهذا بالضبط ما كان هدفه، حيث صرّح بذلك في رسالته لأهل البصرة، فقال: «أنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه، فإنّ السنّة قد أميتت وإنّ البدعة قد أحييت»، أجل، لقد قتل الذين يجلسون على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله سنّتَه وأحيوا مكانها البدع والانحرافات باسم رسول الله نفسه، لقد كانت مسألة إصلاح أمر الدين من ذاتيّات الثورة الحسينية، فكان الإسلام هو الرسالة الأسمى والأعظم في نهضته، كان يريد الناس لله ويعتقد أن السعادة في الإحياء الحقيقي لعبادة الله وإرادة الإسلام بين الناس.

إنّ عشق الله تعالى هو الحرف الأوّل الذي يُسطّر في الحديث عن غاية الإمام عليه السلام، وهو القائل للشاعر الفرزدق متحدثاً عن نهضته: «إنّ هؤلاء قوم لزموا طاعة الشيطان

وتركوا طاعة الرحمن». وبعد ذكره لهذه الأسباب يقول: «أنا أوّل من قام بنصرة دين الله وإعزاز شرعه والجهاد في سبيله؛ لتكون كلمة الله هي العليا». إن الغاية الحسينية هي كلمة الله الجامعة لكلّ مظاهر الحُسن والجمال والكمال. ويمكن للناس ـ من وجهة نظر الحسين ـ الوصول إلى السعادة، لكن فقط عبر هذا السبيل.

لقد دوّت صرخة الإمام الحسين عليه السلام عاليةً على هذا الصعيد؛ فلم يمضِ على وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله خمسين سنة حتّى تبدّلت مفاهيم الدين الأساسيّة، ولم يهتم أحد لهذا ولم يقدم أحد على خطوة حقيقيّة؛ حتّى بلغت المسألة حدّاً أن رأى أنه لا يوجد سبيل للخلاص من هذا الواقع القائم سوى المواجهة وبذل دمّه الشريف.

اتباع الحسين في ممارسة حركة نقدية إصلاحية دينية

بناءً على هذا، إذا أردنا أن نتكلّم بكلام حسيني يرضاه الإمام الحسين في ليلة عاشوراء؛ فعلينا أن نقول: ينبغي علينا أن نعمل ما عمله في أيام حياته، يجب علينا أن نرى في زماننا هذا ما هي المفاهيم والمسائل التي انحرفت عن مسارها ومُسخت، وهنا بالضبط تكمن الصعوبة؛ هل تقع العدالة ضمن مجموعة المفاهيم المنحرفة؟ إنّ العدالة مفهوم يسبق الدين، ولا يختبر الدين العدالة بل هي تختبره، فالعدالة أمر تدركه الفطرة ويقبل المعرفة في كلّ زمان، نعم، لم يشك الإمام الحسين عليه السلام في ذلك الزمان في ضرورة طلب العدالة ومحاربة الظلم، وقلّة ـ على مرّ التاريخ ـ هم الذين حاربوا الظلم ونهضوا لإقامة العدل، لكن لم يُخلّد اسمُ واحدٍ منهم كما خُلّد اسم الحسين؛ لأنّ الحسين قصد هدفاً يتخطّى بسط العدالة ورفع الظلم، إنّ أمّةً تمدح الحسين تعبّر عن أحد أبعاد ثورته، وهو بعد إرادة العدالة، أما البعد الآخر فكان إرادة الدين وإصلاح المذهب.

تحوّل مفهوم الإمامة: من كلمات الحسين إلى كلمات الخطباء وقراء العزاء

على امتداد التاريخ الإسلامي منذ ١٤٠٠ سنة بدأت الكثير من المسائل الأساسيّة في

فهم الدين تتغيّر تدريجيّاً، وعلى صعيد الثورة الحسينية لقد غدا ذنب المبلّغين والعلماء ـ مع الأسف ـ أكبر بكثير من ذنب عامّة الناس العاشقين للدين. إنّ مفهوم «الإمامة» واحد من المفاهيم الذي تعرّض للتحول والتغيّر الحقيقي على امتداد الزمان، نعم! لقد كان الحسين إماماً، لكن ماذا يعني الإمام؛ كيف عرّف الإمام الحسين نفسه في خطابه للناس في مكّة والبصرة والكوفة وكربلاء؛ وكيف يعرّف بعضنا ممن يعتلي المنابر ـ من قرّاء العزاء والمداحين ـ الإمام؟ ما هو الفرق أو المسافة بين الإمامة التي بيّنها الحسين بن علي أو تلك الواردة في نهج البلاغة والنصوص الدينيّة المعتبرة وبين الإمامة المستخدمة عند الخطباء الرسميين في المحافل الدينية؟ إنه الفرق الشاسع بين المشرق والمغرب.

الادّعاء الفائق الأهمية هنا يكمن في تسليط الضوء تدريجياً على مفهوم الإمامة ومن ثم تضخيم أبعاد هذا المفهوم منذ القرن الأول إلى يومنا هذا، فقد ضعّفت جوانب أخرى، وهمّشت أبعاد ثانية في الإمامة لصالح صورة جديدة منسوجة، أمّا ما تمّ تضخيمه فهو عنصر التقديس في محور الإمامة وهو تقديس كان له أثر أقلّ في القرون الأولى؛ إنّ التشيّع يعبّر عن قراءة العلوم العلويّة من الإسلام النبوي، وما يميّز التشيع عن سائر القراءات الإسلاميّة إنّما هو ثلاث ميّزات هي: الفهم العَلَوي الأكثر عقلانيّةً، وعرفانيَّة، وعدالة من باقي قراءات الإسلام.

إطاحة المفهوم الجديد للإمامة بالعقلانية الدينية

وإذا تأملنا اليوم هذه الميّزات الثلاث، سنجد أنّ مفهوم الإمامة اليوم ـ وهو المَعْلَم الأساس للتشيّع ـ غداً مناهضاً للعقلانية مطيحاً بها؛ فما يؤكّد عليه في المجالس الدينيّة هو الجانب ما فوق البشريّ للأئمة، وبعبارة أخرى: الأشياء التي أعجزت الآخرين عن أن يصبحوا أئمة، فهم بالطبع مختلفون عن الآخرين تكويناً، فطينتهم وخلقتهم مختلفتان عن سائر الناس ممّا يؤدي إلى كون مرتبتهم الوجودية صعبة المنال إن لم تكن

مستحيلة، لم يكن هذا النوع من المسائل مطروحاً في القرن الأوّل والثاني الهجريّين، أو كان مطروحاً بشكل محدود وبسيط، ويؤكّد كل من الإمام علي وما بقي من النصوص الدينيّة المعتبرة على كون الأئمة بشراً، وأقصى ما أكّدوا عليه ووضّحوه أن أفضليتهم تكمن في علمهم وبصيرتهم وصفاء نفوسهم وتهذيبها وعقل دراية مقابل عقل رواية؛ فلا أثر لتعريف سيّد الشهداء والإمام عليّ وغيرهما من الأئمة أنفسهم استناداً إلى البُعد ما فوق البشري عندهم، ويكفي في هذا المجال مراجعة نهج البلاغة وخطب الإمام الحسين والصحيفة السجاديّة وسائر النصوص الدينيّة المعتبرة.

لم أعثر في أيّ مكان على جوابٍ للإمام الحسين عن السؤال المهم: «من هو الإمام؟» على النحو التالي: «الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوب من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب»، أوَليست هذه المسائل الأربع هي الأبعاد الكلاميّة للإمامة في أوساطنا اليوم؟! إنّ العصمة وعلم الغيب والنصب الإلهي والنصب من قبل رسول الله أربع مسائل طرحها المتكلّمون منذ القرن الثالث أو الرابع تقريباً إلى عصرنا الحالي، وكلما امتدّ الزمان اتسعت هذه المعالم نطاقاً وتعمّقت وترسخت.

إنّ الحديث حول هذه الأمور قليل على لسان أهل البيت في القرون الأولى، ولم يكن عَرَفَها الشيعة الأصليون الذين يُفتخر بهم من أمثال سلمان وأبو ذر والمقداد وعمّار وكميل ومالك الأشتر وأبي بصير ومحمد بن مسلم وغيرهم.. فهل كان الأئمة يجاملون؟ وهل واجه مسلمو صدر الإسلام والشيعة الأوائل أئمتهم بهذه المفاهيم أم بالمفاهيم القرآنية والمتعارفة؟ وهل رأى الناس في الإمام علي والحسن والحسين هذه الميّزات الأربع الخاصّة أم أنهم كانوا يرون في سمات علي وآل علي تماوج العلم وعمق العمل الصالح وتجسّم القرآن في سيماء إنساني بشري يمكنه أن يكون مثلهم، هذا أين وذاك أين؟!

ظهور مقولة البُعد ما فوق البشري في الإمام بعد القرن الثالث الهجري

إنّ إثبات هذه الأمور الأربعة أو إنكارها ليس محور بحثنا، إنّما نتكلّم في أنّه هل ترضى الشريعة بتبديل نهضةٍ ما إلى نظام؟ فالذي يبدو اليوم هو حصول تحوّل في المعارف الدينيّة الأساسيّة إلى نظام كلامي فقهي خاص، كيف استطاع نظام كلامي فقهي أن يحلّ محل المباحث الدينيّة الأساسيّة، لقد بُيّن في النصوص المعتبرة عندنا في القرون الأولى المسائل المختلفة تحت عنوان ميّزات الإمامة ـ الناظرة نوعاً ـ لهداية الناس إلى الله تعالى وإقامة الدين ورعاية حقوق الإنسان. لقد خاطب الإمام الحسين عليه السلام أهل الكوفة وأجاب أهل مكّة أيضاً بما يلي: «فلعمري ما الإمام إلاّ العامل بالكتاب والآخذ بالقسط والدائن بالحق والحابس نفسه على ذات الله». أوليس الإمام هو الشخص العامل بكتاب الله تعالى والقائم بالعدل والقسط، وهو المتدين فعلاً، ومن أهل الإخلاص والصفاء؟؟ فهذه الصفات قابلة للتعميم بحيث يمكن أن يتصوّر حصولها لكلّ مسلم؛ وقد عرّف الإمام نفسه بأنّه المرتبط بالقرآن الكريم والمميّز بالعدالة؛ من هنا، ذكر سيّد الشهداء قبل استشهاده في خطبته المهمّة: «لكم فيَّ أسوة». فمن أجل أن تتحقق الأسوة لابدّ أن يكون هناك سنخيّة بين الإمام والمأموم، بحيث تؤهّل المأمومين للوصول إلى مرتبة الإمام.

لكن، عندما يحدّد المتكلمون صفات الإمام بتلك التي ذكرناها، فلن يمكن بعد ذلك أن يكون الأئمة أسوةً، مع أنّ الرسول أسوة في جهة: «أنا بشر مثلكم»، وإلا فهوَ ليس بأسوة في «يوحى إليَّ».

إنّ النيّة في طرح هذه المفاهيم المستجدّة حول موضوع الإمامة ليست سيئة قطعاً، بل هناك حسن نيّة، والصعوبة تكمن هنا. أنا لا أُريد القول: إنّ هذه المفاهيم خاطئة، بل أقول: إنّ ميزات الإمام منذ البداية كانت شيئاً، فيما أصبحت اليوم شيئاً آخر، لقد كانت

البداية عبارة عن فهم الإمام للقرآن وتطبيقه العدالة وتديّنه وتهذيبه لنفسه، لكنّها تحوّلت تدريجيّاً إلى النصب والنصّ والعصمة والعلم بالغيب. وينبغي الالتفات أيضاً إلى بعض الأمور التي ذكرها الإمام عليعليه السلام في الإمام، حيث يقول في الخطبة الثالثة ما يلي: «أمّا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة (خلق الأرواح)، لولا حضور الحاضر (دعم الشعب للإمام)، وقيام الحجة بوجود الناصر (قيام الحجة على علي)، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها».

أيّها المتكلّمون! هذا هو العهد والميثاق الذي أخذه الله تعالى على العلماء، لقد قال الإمام عليعليه السلام هذا الكلام ـ الكلام أعلاه ـ في حقّ نفسه، لم يقله عن الحسن البصري وأبي حنيفة والشيخ الطوسي والشيخ المفيد. ما هو العهد الذي أخذه الله عزّ وجل على العلماء؟ هل هو عدم النهضة والثورة عند رؤية الناس مظلومين وجيّاعاً؟! لقد طبّق الحسين بن علي عمليّاً كلام أبيه. إنّ الميثاق المأخوذ على العلماء هو أن يكونوا الرادة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا هو بالضبط مضمون خطبة نهج البلاغة، إنّ مضمونها هو: أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر.

والشاهد هنا ظريف جداً، إنّ الإمام عليّاً وبدلاً من أن يعرّف نفسه في نهج البلاغة بأنّه العالم بالغيب ـ كما يقول المتكلّمون ـ يتحدّث عن عهد الله على العلماء، ومع أنّه ـ باعتقادنا ـ أعلم العلماء، ومن أجل الميثاق المأخوذ على العلماء قَبِلعليه السلام ببيعة الناس له، وبدأ مشوار خلافته. لقد سمّى عليّ نفسه عالماً، كذلك يستطيع الآخرون أن يكونوا علماء، لكن، بما أنّ عليّاً كان جليس الرسول الأكرم أكثر من غيره فإنّه استطاع أن يهذّب نفسه أكثر، وكان الأعلم بسبب تجلّي أُصول الدين فيه أكثر من غيره، لم يكن هدف هذا البحث إثبات مراتب علم الإمام عليعليه السلام أو نفيها، إذ من المسلّم به والمتيقّن أنّ عليّاً يعلم أكثر من غيره، لكن الهدف ـ كما قلنا ـ معرفة هل أنّ العلم الغيبي شرطٌ في الإمامة أم لا؟ وعلى أيّة حال فأصل علمه الغيبي ليس محور بحثنا، لكن شرط وجودها

هو ما يهمّنا (فتأمل).

لقد قال الإمام علي عليه السلام كلمةً جميلة في الخطبة المائة والواحد والثلاثين من نهج البلاغة، وقد نسبت ـ هذه الجملة ـ إليه كما نسبت إلى ابنه الإمام الحسين أيضاً، حيث قال: «اللهم إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنردَّ المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطّلة من حدودك»؛ فإذا كانت هذه هي الإمامة، نستطيع حينئذ مقارنتها مع نصوصنا الدينيّة التي تتحدّث عن الإمامة، والتي انتشرت أواخر القرن الثاني. فعندما يرى الناس هذه الوجودات الراقية، يذهبون بمبالغتهم الشرقيّة إلى أن يصلوا إلى حدّ تنزيههم عن النواقص وإعطائهم الكمالات كافّة، ويسترسلون في ذكر فضائلهم ومناقبيّتهم حتّى يقول الأئمة أنفسهم: إنّ هذا خارج عن الحدّ ونحن لسنا كذلك. وقد عُرف هؤلاء الأشخاص بالمغالين، والغلو يعني الزيادة في مدح الشخص فيذكر محاسنه وفضائله بحيث يزيد بها عن الحدّ الطبيعي، وقد ادّعى بعض هؤلاء في حقّ الإمام علي ذلك حيث قالوا: لا يمكن لهذه الفضائل أن تثبت لإنسان أو تصدر عنه (والعياذ بالله)، أنت فوق البشر، بل أنت إله، فسجدوا له. أمّا الإمام علي فقد نهاهم عن هذا القول والفعل، وقال: صفتي الأولى هي العبوديّة لله تعالى، وإذا لم تكفّوا عن هذا فسوف أجازيكم لارتكابكم الشرك، لكنهم لم يرتدعوا فقام بمجازاتهم ومعاقبتهم.

ظهور التفويض وانقسام المجتمع الشيعي إزاءه

ورغم هذا، استمر هؤلاء الأشخاص في غلوّهم في القرون اللاحقة إلى أن وصلوا إلى القول والادعاء بأنّ الله تعالى يتكفّل بخلق العالم، ويفوّض إلى الرسول الأكرم وإلى الأئمة من بعده شؤون الدين وتدبير أمور البشر، من هنا، يُعرف هؤلاء الأشخاص في التاريخ بالمفوّضة، وهم الذين يعتقدون بتفويض خلق العالم أو الخلق التكويني أو

التشريع الديني لأناس خاصّين على رأسهم الرسول الأكرم والأئمة من بعده، والمفوضة فرقة من الغلات، وقد عرفوا بالمزايدات؛ حتى صدرت منها روايات عديدة لا زالت موجودة في مجاميعنا الحديثيّة؛ فانظر باب التفويض من الله إلى النبي والأئمة بعده.

وللتفويض مراتب عديدة حيث ازداد شدّةً في القرنين الثالث والرابع، فانقسم العلماء من جراء ذلك إلى مجموعتين؛ فاعتقد بعضٌ بخلاف ذلك؛ وقالوا: إنّ هذه المراتب المدّعاة للأئمة لا تتلاءم مع ما ورد صراحةً في القرآن الكريم، ولم تكن قد صدرت عن لسان الرسول الأكرمصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ. وقال آخرون: أنتم مقصّرون في حقّ الرسول والأئمة؛ إذ تنفون عنهم تلك الأمور؛ من هنا، عُرف المنكرون للتفويض بـ«المقصّرة»، أي المقصّرين في حقّ الرسول والأئمة؛ وكان المفوضة هم الذين أطلقوا هذا الوصف على الفريق الآخر، وإلا فقد كان ذلك الفريق يعدّ نفسه من الشيعة الرئيسيين، ويطلق بدوره على الطرف المقابل له وصف المفوضة.

وتاريخياً، ظهرت للتفويض مراتب عديدة هي: التفويض في الخلقة، والتفويض في تدبير العالم، والتفويض في الرزق وتدبير المعاش، والتفويض في أمر الدين والشريعة، والتفويض في الاختيار ـ مقابل الجبر ـ الذي ورد في «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين». وفي البداية، أنكر العلماء هذه المراتب كلّها، لكنّهم غدوا يقدّمون لها ـ تدريجيّاً ـ محملاً ما، ثم نسبوها بمعنى من المعاني إلى الأئمة، وعلى أيّة حال، فقد اعتبر بعض العلماء صراحةً أن المفوضة التي تقول بتفويض خلق العالم إلى الأئمة، متورّطين بالشرك الصريح؛ ومن هنا انفصل هؤلاء تدريجياً عن الشيعة، فلم يكن بين الشيعة شخص يفكر بهذه الطريقة. أمّا المراتب الأُخرى من التفويض، مثل التفويض في أمر الدين فهو باقٍ، فالله عزّ وجلّ أوكل أمور دينه إلى الرسول والأئمة، الذين لم يريدوا غير الله تعالى شيئاً، فهم يستطيعون أن يحلّلوا أو يحرموا أمراً كلما رأوا فيه صلاحاً، كما أنّ شروق

الشمس وهطول المطر إنما يكون بإذنهم وببركة وجودهم.

وفي هذا المجال ظهرت العديد من الروايات في مجاميعنا الروائية، حيث نرى في كتاب أصول الكافي (كتاب الحجة، باب تفويض الأمر إلى الأئمة) أحاديث كثيرة، كما نرى في بحار الأنوار (ج ٢٥) أكثر من مائة صفحة في نفي الغلو والتفويض. وقد بلغت المسألة حدّاً حتى قال الشيخ الصدوق في القرن الرابع: إنّ المفوضة والغلاة مشركون وكفرة، وهم أكثر أهل الضلالة ضلالاً، ويذكر في كتبه ـ من بينها «من لا يحضره الفقيه» و«الاعتقادات» ـ علامات للتفويض، كانت محطّ نقد العلماء اللاحقين، وواحدة من هذه العلامات التي يذكرها الشيخ الصدوق،اتّهام هؤلاء المفوّضة لعلماء مدينة قم بالتقصير؛ فقد كانت قم في ذلك الزمان معقلاً من المعاقل الأساسيّة التي يقطنها الشيعة، وكان علماؤها آنذاك من المتشدّدين تجاه الغلو والتفويض؛ حيث كانوا يخرجون من المدينة المغالين الذين يبالغون في حقّ الأئمة؛ لذلك أتهم العلماء والمشايخ الساكنون في قم بالتقصير، ويرى الشيخ الصدوق أنّ كل شخص يفكر بهذه الطريقة يُعلم منه التفويض.

ويردّ الشيخ المفيد على هذا في تصحيح الاعتقاد معترضاً، فيقول: إنّها ليست كذلك، إنّ العديد من العلامات التي ذكرتها (ذكرها الشيخ الصدوق) أنا نفسي أعتقد بها، لكنني لست من أهل التفويض، وبهذا يرى الشيخ المفيد أنّ العديد من علماء مدينة قم كانوا ـ فعلاً ـ من المقصّرين.

نفوذ التفويض المعدَّل إلى الثقافة الشيعية المعتدلة

تُعدّ هذه البحوث وزينةً إلى حدٍّ ما، وينبغي اليوم أن نطرحها وأمثالها؛ ذلك أنّها وقعت في القرن الرابع، وقد خاض المفوضة والمقصّرة سجالاً دينياً ونهضوا إلى أن حذفت المقصّرة تدريجياً من المجتمعات الشيعية، واتخذ الفكر التفويضي شكلاً أكثر

اعتدالاً من السابق، وغدا الفكرَ المهيمن على العقل الشيعي.

ومرادي من التفويض الاعتدالي عدم اعتبار الأئمة إلهاً وعدم تفويض أمر خلق العالم إليهم، لكنّ هذا التفويض يحفظ الفكر التفويضي في المحاور الثلاثة: تدبير شؤون العالم، إعطاء الرزق للعباد، الشريعة والدين؛ وبناء على هذا، فالفرق بين التفويض الإفراطي والاعتدالي إنّما هو في قبول ألوهية الأئمة أو نفيها.

هذا، ورغم أن بعض المسلمين وبعض الشيعة يرى أنّ هذه الأمور الثلاثة تظلّ من شؤون الله تعالى، تعتقد المفوّضة والغلاة غير الإفراطيين أنّها ـ هذه الأمور الثلاثة ـ من لوازم الإمامة وشؤونها، لكنّنا لا نجد أثراً بالغاً لهذا النزاع منذ القرن الرابع إلى ما بعده؛ ذلك لأنّ هذه الأمور ـ التي كانت محطّ نزاع واختلاف ونقد وإنكار ـ تحوّلت تدريجيّاً إلى نصّ رسمي للاعتقادات الشيعيّة، لذلك ذهب المتكلّم الشيعي منذ القرنين: الرابع والخامس وما بعدهما إلى الأخذ بهذه الأمور التي سبق له أن كان سجّل عليها انتقاداته، ونراه بعد ذلك يقول: إنّ من ضروريّات المذهب الشيعي البديهيّة تفويض أمر الدين والدنيا إلى الأئمة؛ وبهذا القول لا يسمّي نفسه مفوّضاً بل شيعياً أصيلاً. هذه هي معالم المذهب التي تحوّلت وزيد عليها.

ثمّة سؤال يطرح هنا: هل كانت ستتقبّل اعتقادات متكلّمي القرنين الرابع والخامس وما بعدهما في القرون الهجرية الأولى؟ يذكر العالم الرجالي المرحوم المامقاني جملةً في ذيل بحوثه الرجاليّة من كتاب «تنقيح المقال»، أنّ أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريّات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو، وكان المامقاني قد كتب هذا القول في القرن الثالث عشر، بناء على هذا، فقد حصل على امتداد عشرة إلى أحد عشر قرناً تغيير واسع؛ أي أنّ الأمور التي كانت تُعدّ في القرن الثالث من الغلو تبدّلت إلى أن أصبحت في القرنين الثالث والرابع عشر أصلاً من أصول المذهب الشيعي وضرورياته، إن هذه المسألة تدفعنا إلى إعادة التفكير في الأمر وإصلاحه بحيث

يحوي على الأهمية التي قام الإمام الحسين عليه السلام ونهض من أجلها. ينبغي علينا التأمّل الدقيق في هذه المسائل.

التفويض المعدَّل ودوره في إقصاء الوحي والقرآن

ثمّة ميزة أُخرى للعلماء القائلين بالتفويض، وهي التقليل من أهمية الوحي، ففي الواقع كل ما لدينا عن الرسول وما سمعناه من القرآن هو هذه الآيات: ﴿**وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٥)، ومن الواضح جداً أنّ الرسول صار نبيّاً بواسطة هذا الوحي الذي ميّزه بخصائص عديدة، وغير ذلك هو معلّم للأمّة أيضاً، ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾. إنّ الرسول على الرغم من إحضاره الوحي هديّةً لنا فهو معلّم للحكمة أيضاً، حيث وضع سنّته بين أيدينا. هذا الرسول هو إنسان عادي، إلاّ أنّه طاهر نقي مهذّب لنفسه حتّى استطاع بمساعدة الوحي الإلهي أن يبلغ هذا المقام المهم، أي إنّ ما يميّز النبي هو الوحي ومن دونه فهو بشر، وإن كان إنساناً صافياً نقياً مهذباً.

بناء على هذا، يغدو للوحي دور أساسي في الرسالة، فهو منشأ الامتياز الذي حصل عليه الأنبياء، إنّ علوم الرسول غير العادية ناشئة من الوحي. أمّا إذا قلنا: إنّه لا موضوعية للوحي ـ وهذا ما لم يقل بهذه الصراحة ـ فهذا يعني أنّ كل ما يعلمه النبي في مجال الدين يمكن أن ينسب للأئمة، أي أنّ ما فُوّض للرسول هو بالضبط ما فُوّض أيضاً لعلي بن أبي طالب وأولاده.

وهنا نصل إلى ما يلي: ما هو دور الوحي وعمله في هذا المضمار؟ هذا مضمون كلام كثير من الروايات؛ ونعثُر على هذه الروايات في كتب عديدة مثل: بصائر الدرجات المنسوب لأحد أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، والذي كُتب أواخر القرن الثالث الهجري، حيث يُعد من أوائل الكتب الشيعية، وأصول الكافي للكليني، وفي كتاب

الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد، وفي تفاسير علي بن إبراهيم القمي وفرات الكوفي.

إنّ نصّ هذه الروايات التي يمكن ذكرها مستفيض، أو حتّى ما شابهها زائد وكبير أيضاً، وهي: ما فُوّض إلى النبيﷺ فقد فوّض إلينا، وتعني هذه الرواية أنّ أي عمل يستطيع الرسولﷺ القيام به في مجال الدين يستطيع الأئمة كذلك فعله والقيام به.

لكن يبقى هذا السؤال: ما هو دور الوحي الرسالي الذي يمكن أن يؤديه؟ وهذا هو السرّ في أن الفكر الشيعي المعاصر يعتبر مكانة القرآن دانيةً فيما مكانة الروايات عالية، إذ ذلك ـ عملياً ـ نتيجُ هذه الأفكار والمقولات؛ فنحن نسأل أنفسنا دائماً: لماذا لا نعتني بالقرآن العناية الكافية؟ إلى أي مدى تُعدّ الحوزات العلميّة قرآنيّةً؟ ما هو المقدار الذي نتلوه من القرآن على المنابر؟ كم آية حاضرة في أذهاننا؟

إنّه من الواضح أنّ القرآن الكريم لا يشمل كلّ المسائل، بل يشمل أصول العمل فقط، لكن يجب أن نرجع في كثير من الجزئيات والتفاصيل إلى الروايات إلى حدٍّ فاقت فيه أهميتها العمليّة موقعيّة القرآن ومكانته. إنّ السرّ في هذا مضمر في المسألة القاسية التالية؛ فعندما تبدأ المسألة من المغالاة والمزايدة في تقديس الأئمة وتفويض التدبير والأرزاق والتشريع إليهم، وعندما لا يسأل أحدٌ ما هو الدور الذي يؤديه الوحي؟؟ كيف يمكن أن تُعطى جميع صلاحيّات الرسول للأئمة مع أنّ الرسول نزل عليه الوحي ولم ينزل على الأئمة؟؟ في هذه الحالة، إن وجود الوحي وعدمه سيّان، فهو لن يؤدي دوره؛ من هنا، نرى في العصور اللاحقة كيف تعاطت الناس واعتبرت أنه بما أنّ الفرضيّة الأولى صحيحة، إذاً فكلّ ما فوض للأئمة مفوّضٌ للفقهاء العدول أيضاً من دون زيادة أو نقصان.

استمرار المسيرة في تحديد الموقف من الفقهاء

قارنوا بين المعادلتين، المعادلة الأولى تقول: ما فُوّض للنبيﷺ فهو مُفوّض إلى علي

وأولاده، والمعادلة الثانية تنصّ: ما فُوّض للأئمةعليهم السلام فهو مفوّض إلى الفقهاء العدول. انتبهوا جيداً إلى أساس هذا الفهم الخاطئ والانحراف القائم، من أين بدأ؟ ومن أين انطلق؟

هنا نسأل مجدّداً: ما هو الاختلاف بين الأئمة والفقهاء العدول؟ أو لم يقل علم الكلام والفقه التقليديين أنّ الأئمة معصومون وعالمون بالغيب؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن أن يكون هذا التفويض من دون أيّ دور للعصمة والعلم بالغيب؟ وإذا كان هناك شخص لا يتمتّع بهاتين الميزتين الأساسيتين، كيف يمكن عندها أن نمنحه الصلاحيّات المفوضة للأئمة؟؟ ويمكن الإجابة بكل بساطة: أفهل كان الوحي مؤثراً في المعادلة الأولى حتّى تكون العصمة والعلم بالغيب مؤثرين في المعادلة الثانية؟!

بناء على هذا، وبكل بساطة تبدّلت المعادلة الأولى بالثانية، وإذا أردنا اكتشاف أصل هذه المشكلة علينا العودة لمعرفة كيف كان مفهوم الإمامة بشكل عام، هل كان موضوع التفويض بهذا العرض والطول في القرون الأولى؟ أم أنه وليد القرنين: الثالث والرابع؟

لقد بدّل هذا الأمر مذهباً إلى نظام كلاميّ فقهي؛ حيث أوجد المتكلّمون والفقهاء تدريجيّاً هذه الخصائص الكلاميّة الفقهية. نعم، ثمّة جذور لهذا؛ إذ إن علم الأئمة وتهذيبهم لأنفسهم بلغ حدّاً أدّى إلى ترويج هذه الأمور عنهم.

وخلاصة ما تقدّم: لقد حدث تغيّر واقعي حقيقي في معالم مذهبنا من القرن الأول إلى الرابع، وللأسف الشديد فكلّ الكتب المتوفّرة لدينا أو أكثرها يعود إلى ما بعد القرن الرابع، أي ما بعد سيطرة هذه الظاهرة، فلم يبق شيء ـ تقريباً ـ من القرنين الأوّل والثاني، إلا أن معالم هذا الفكر في نصوصنا الأولى قد قمعت وانهارت ونحّيت جانباً لتوضع عليها علامة (المقصّرة) تلك العلامة غير المرغوب بها.

إذن، ينبغي علينا اكتشاف تلك المعالم والعلامات واستخراجها، ويمكن العثور عليها في نصوصنا الدينيّة الأساسيّة.

قراءتان للمذهب الشيعي!!

إذا أردنا أن نقارن مظاهر التدين المتكئ على البعد المافوق بشري في الأئمة في الأدعية الشيعية، نرى عندها نوعين من الأدعية والزيارات؛ أمّا النوع الأول فيعود إلى الرؤية الأولى أي التشيع الأوّلي، بينما يعود النوع الثاني إلى الرؤية الثانية وهي التشيّع التفويضي الاعتدالي. يضم النوع الأوّل الأدعية التالية: دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانيّة، ودعاء عرفة. فلا يوجد في هذه الأدعية كلمة توكّل أو توسّل بغير الله تعالى، حيث نذهب مباشرة إليه. وهذه هي المعالم الشيعية الأصليّة ومعالم الإمامة التي نمضي وراءها، فنرى الإمامة الأصيلة في دعاء كميل حيث يضع الإنسان رأسه في ظل ربوبيّة الخالق، وهو دعاء يهدي الخلق إلى التوحيد. ولموازنة هذين النوعين من الزيارات يمكننا رصد البناءات التحتيّة لهما، فعلى سبيل المثال، نقارن بين دعاء التوسل ودعاء كميل، وبين دعاء الفرج ودعاء أبي حمزة، وبين دعاء الندبة ودعاء عرفة، من ثم نرى مفهومين مختلفين للدين.

إننا نملك مذهبين، أي تشيّعين؛ فنحن نملك التشيع الذي يتجلّى في خطبة سيّد الشهداء في يوم عاشوراء، ويظهر في خطب نهج البلاغة ودعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة. ونملك التشيّع الذي تظهر علائمه في التوسّل بالأئمة وبشفاعتهم بدلاً من التوكّل على ذات الرب. فها هما التشيّعان الموجودان بيننا الآن!! ويكفي مقارنتهما مع بعضهما البعض لنرى إلى أين ذهب التشيع الأول؟! ينبغي علينا أن نفصل بين هذين التشيّعين، وأن نسعى لتبديل أحدهما بالآخر. وثمّة ما يدعو للسرور، وهو بقاء مثل هذه المعالم بيننا وعدم ذهابها. والملفت للنظر أن تلك العناصر التي تجذبنا لعلي وللحسين ولأهل البيت إنما ترجع إلى معالم النوع الأول، وهو ما تذكره الآيات القرآنية نفسها.

لقد قلتها مراراً: إنّ التوكّل هو الأصل في المذهب الأوّل الذي تقع فيه الشفاعة على الهامش، بينما يغدو التوكّل والشفاعة معاً الأصل في المذهب الثاني، بل يمكن رؤية التوكّل هامشيّاً ضعيف اللون هناك حتّى لا يكاد يُرى. عليكم أن تعلموا أنّه كلّما رأيتم التوكّل على الله تعالى قد صار هامشيّاً وأصبحت الأمور الفرعيّة ـ مثل الشفاعة والتوسّل ـ الأصلَ والعماد، فانتبهوا إلى أنّ الإمامة التفويضيّة قد حلّت مكان الإمامة الأصلية. إنّ هذين الفهمين متفاوتان ومختلفان.

سأسعى لتقديم عرض سريع لهذه المستندات واحدة تلو الأخرى، مما استخرجته من تلك النصوص الأصلية، إن شاء الله تعالى. وللأسف الشديد، لقد أُخذت مخلّفات مذهبنا على امتداد الزمن، حتّى تمّ خدش ميزات المذهب الثلاث الأصيلة، أي العقلانيّة والعدالة والعرفانيّة.

تأثير التصوّف على تحوّلات مفهوم الإمامة

وقبل أن أنهي هذا البحث، ألفت النظر إلى أنّ التصوّف ـ ومع الأسف الشديد ـ كان له دور مؤثّر وفاعل في حصول انحراف في فهم الإمامة، فقد طُرحت نظرية الإنسان الكامل بين المتصوّفة وأدّت تدريجيّاً إلى تبلور الفهم الثاني عن الإمامة في الوسط الشيعي، وهو التشيّع التفويضي الاعتدالي، حيث تداخل التصوّف والتشيع مع بعضهما هنا. وعلى خلاف الإشكالات الكثيرة التي وردت على الفقه، اسمحوا لي أن أدّعي أمراً هو من المشكلات التي عرضت على المذهب الشيعي، ألا وهو التأثير الصوفي عليه، ولا أقصد ـ طبعاً ـ ذلك العرفان الأصيل المميّز للمذهب والتشيّع. نعم، المقصود هنا ذاك العرفان الذي يتحدث عن عدم خلوّ الأرض من حجة، وأنّ حجة الله ولو لم يكن يعرف مثل الله تعالى إلا أنه يملك الصلاحيات، صلاحيات تساوي صلاحيّات الربوبية، هذا هو حجة الله الذي يضعون له اسم القطب والإنسان الكامل، وهو

متطابق مع الإمامة التفويضية.

وخلاصة ما تقدم، لقد أيّد التصوف وبعض قراءات التشيع بعضهما؛ مما أدّى إلى ازدياد المشكلة وولادة ذلك المذهب رسميّاً حيث يحتاج تفصيله إلى مقالة أُخرى. وأختم بهذا الكلام الحسيني: «ألا ترون أن الحقّ لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه، فإني لا أرى الموت إلاّ سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً».

نقد نظرية الإمامة عند الشهيد محمد باقر الصدر

د. علي شريعتي[(١)]
ترجمة: محمد عبدالرزاق

من رسائل الدكتور علي شريعتي إلى الشيخ علي حجّتي كرماني مترجِم (بحث حول الولاية)، وقد أجاب عنها الصدر في رسالة مفقودة، ثمّ أدرج الردود ضمن الطبعة الأخيرة لكتابه: بحث حول الولاية سنة ١٩٧٧م:

تمهيد[(٢)]

.. وأما فيما يخصّ كتاب «الإسلام والتشيع» أو «نشأة التشيع الطبيعية في الإسلام» لمؤلفة الأستاذ والمفكّر المعاصر، السيد محمد باقر الصدر، فقد اطلعنا ـ ولحسن الحظ ـ

---

(١) المفكّر الإيراني المعروف، حمل ما أسماه ثقافة الأيديولوجيا وأيديولوجيا الثقافة، ونادى بنوعٍ من البروتستانتيّة الإسلامية، ترك العشرات من المؤلفات، قيل: قضى شهيداً في عملية اغتيال آثمة، دفن في سوريا.

(٢) العناوين الفرعية، كالعنوان الرئيسي، من صياغة التحرير.

على مؤلفاته القيمة كفلسفتنا واقتصادنا، وقد تضمّنت ـ إضافة إلى ما تحتوي عليه من ثقافة إسلامية ـ معالجات للطروحات المعاصرة في زماننا بلغةٍ مبسطةٍ ومعاصرة أيضاً، وهذه هي الخصائص الضرورية التي يجب أن يتمتع بها كل مفكر وعالم إسلامي في الوقت الحاضر، ذلك أنّ عصرنا غدا بأمسّ الحاجة لمفكّرين وعلماء من هذا القبيل.

وقد طرح [الصدر] فكرة نشوء التشيع في صدر الإسلام وصميم الدعوة الرسالية، بأسلوب علمي وتحليل دقيق، مؤكّداً على الحتمية الاستدلالية الملحّة لمبدأ «الوصاية»؛ لما لها من تأثير بالغ على مصير الدعوة ومستقبل الأمة الإسلامية، وقد تمكّن هذا المفكّر المحقق، والمطّلع على جوانب البحث كلّها، من الإلمام بالفرضيات المطروحة جميعها متجاوزاً العناصر والإشكاليات برمّتها، معتمداً ـ في ذلك ـ على التحليل الواقعي للمسألة، وتتبع جميع الاحتمالات وتفنيدها بكل شجاعة ومهارة، خوضاً في لجج المعاندين، ليخرج بعد ذلك كلّه، بدحضهم مرفوعَ الرأس ومحققاً نجاحاً كبيراً في هذا المجال.

هذا ما يتعلق بالفصل الأول للكتاب وحديثه: «كيف ولد التشيع؟»، وخصوصاً مسألة «الوصاية»، في مقابل الموقف السلبي من قبل الرسولﷺ المتمثل بترك الأمة دون التخطيط لمستقبلها، أو العمل بنظام «الشورى»، وقد امتاز البحث العلمي بقوّة الاستدلال وأسلوبه الرصين والمدروس، ناهيك عن ميزة التداخل المترابط فيه ممّا قلّ نظيره في أكثر الكتابات الدينية، وخصوصاً في هذا المضمار.

أما الفصل الثاني «كيف وجدت الشيعة؟»، فقد تابع فيه مؤلّفه قوة الاستدلال المنطقي والتاريخي، بغية إثبات حقيقة التشيع، وأنه الامتداد الطبيعي والسليم للدعوة الثورية، النابع من صميم الإسلام والرسالة.

ملاحظات ناقدة:

لكن لو تسمحوا لي بإبداء رأيي في هذا الخصوص، كسائر القراء، وأن أشير إلى

الإخفاق في قراءة مفكّرنا للوقائع والأحداث التاريخية والاجتماعية الكاشفة عن وجود اتجاهي التشيّع والتسنّن، فلم تكن نظرته هنا تعبر عن عمق وخصوصاً فيما يخص دراسة أهم مسألة في الإسلام، أعني مسألة ولادة التشيع في أكناف الأيديولوجيا الإسلامية والدعوة الثوريّة في التاريخ والمجتمع الإسلامي، فقد اقتصر هذا المبحث المهم على تحليل سطحي للجانب التاريخي للأحداث والشخصيات في صدر الإسلام، دون التعمّق في العوامل والأسباب الاجتماعية لذلك. وفيما يلي بعض ملاحظاتي في هذا الصدد:

١. نقد مقولة عدم كفاءة الصحابة

من بين الطرق الثلاثة المقررة في البحث (ترك الأمة وشأنها، نظام الشورى، وتنصيب النائب للرسولﷺ)، وفيما يخصّ تفنيده للطريق الثاني، أوعز الكاتب ذلك لانعدام الكفاءة والوعي في أصحاب الرسولﷺ، للقيمومة على الدعوة من بعدهﷺ، فيما أثبت التاريخ والوقائع خلاف ذلك، لكن مشكلة الصحابة في هذا الصدد كانت معاصرتهم لشخصية فذة باسم الإمام عليعليه السلام وحسب. من هنا كانت القيم والكفاءات كلّها تتصاغر في قبال صفاتهعليه السلام، فلا يقاس بعليعليه السلام أحد، فهو عبارة عن يوتوبيا متجسّدة في رجل، وهو رجل السياسة الشجاع والوطني الثائر.

فعليّ ـ كما قلت سابقاً ـ «حقيقة من نوع الأساطير» و«هو إنسان يفوق الإنسانية»، حاولوا أن تنظروا للشخصيات المرموقة من المهاجرين والأنصار في غياب عليعليه السلام، وبغض النظر عنهعليه السلام، جربوا ـ مثلاً ـ مقارنة أبي بكر وعمر بجميع القادة السياسيين، والسلاطين والأباطرة ورؤساء الدول، على مرّ التاريخ، لقد رسم المؤلّف صوراً منبوذة للمهاجرين والأنصار ممن التفّوا حول الرسولﷺ، وتربوا في أكنافه، مساهمين في أكبر ثورة تاريخية عرفتها البشرية، بغيةً منه (المؤلف) لتهيئة الأرضية اللازمة للحكم عليهم

مسبقاً، وتهميشاً لدورهم، وتعمداً منه لتتبّع زلاتهم ونقاط الضعف فيهم، مع تجاهل قيمهم وجداراتهم الشخصية جميعها، وهذا مما يبعث على استحقار القارئ لدور الرسول التغييري في المجتمع الإنساني، وما أنشأه من جيلٍ في تلك الفترة، ولا أعني بالقارئ، القارئ الشيعي طبعاً، بل القارئ المحايد أو المفكّر الاجتماعي المستقل، وفيما يلي قراءة لبعض نصوص الكتاب في هذا الصدد:

«لا نجد فيه (الجيل الأول) ملامح ذلك الإعداد الخاص للقيمومة على الدعوة، والتثقيف الواسع العميق على مفاهيمها»[(١)].

«لقد كانوا بمستوى محدود من الناحية الفكرية وسطحيين، بحيث كانوا يتحاشون من ابتداء النبيﷺ بالسؤال، وكانوا يرون أن من الترفّع السؤال عن حكم قضايا لم تقع بعد»[(٢)].

«ويمكننا أن نلاحظ بهذا الصدد، أن مجموع ما نقله الصحابة من نصوصٍ عن النبيﷺ في مجال التشريع، لا يتجاوز بضع مئات من الأحاديث، بينما كان عدد الصحابة يناهز اثني عشر ألفاً على ما أحصته كتب التاريخ»[(٣)].

«هذا الاتجاه هو الذي أدّى إلى ضآلة النصوص التشريعية التي نقلوها عن الرسولﷺ، وهو الذي أدى بعد ذلك الاحتياج إلى مصادر أخرى غير الكتاب والسنة، كالاستحسان والقياس، وغيرهما»[(٤)].

«وأنهم لم يدققوا في المسائل الدينية التي سمعوها من الرسولﷺ أو شاهدوها. (وذكر على سبيل المثال لذلك): الصلاة على الميت فإنها عبادة كان النبيﷺ قد

(١) الصدر، بحث حول الولاية: ٤١.
(٢) المصدر نفسه: ٤٢.
(٣) المصدر نفسه: ٤١.
(٤) المصدر نفسه: ٤٣.

مارسها علانيةً مئات المرات، وأداها في مشهد عام من المشيّعين والمصلين، وبالرغم من ذلك يبدو أن الصحابة كانوا لا يجدون ضرورةً لضبط صورة هذه العبادة، ولهذا وقع الاختلاف بينهم بعد وفاة النبي في عدد التكبيرات في صلاة الميت، فما اختلفوا في ذلك حتى قبض أبو بكر، فلما ولى عمر أرسل إلى رجال من أصحاب رسول الله ﷺ وقال لهم: ... فانظروا ما تجمعون عليه»[١].

«وهكذا نجد الصحابة كانوا في حياة النبي ﷺ يتكلون غالباً على شخص النبي ﷺ ولا يشعرون بضرورة الاستيعاب المباشر للأحكام والمفاهيم ما داموا في كنف النبي»[٢].

«وكل ما تقدّم يدل على أن التوعية التي مارسها النبي ﷺ على المستوى العام في المهاجرين والأنصار لم تكن بالدرجة التي يتطلّبها إعداد القيادة الواعية الفكرية والسياسية لمستقبل الدعوة وعملية التغيير، وإنما كانت توعيةً بالدرجة التي تبني القاعدة الشعبية الواعية التي تلتفّ حول قيادة الدعوة في الحاضر والمستقبل»[٣].

شخصياً، لا أتصور وجود مبرّرٍ لتهميش دور الصحابة أو القدح بهم، بغية إثبات عظمة الإمام علي ودوره وأهميّته، إنّني ركّزت ـ وكما تعلمون ـ في بحث الأمة والإمامة من منطلق اجتماعي، على إثبات الوصاية وضرورة وجود دور إيجابي للرسول ﷺ في تحديد مصير أمته ومستقبلها وعقائدها، وقد ارتكز البحث [هناك] على محاور منها: توفر النشاط والحيوية في المجتمع، والانقلاب التغييري، وكذلك إحياء دور عناصر المجتمع وقوة إرادتهم ومستواهم الأخلاقي والثقافي في الجاهلية وأشرافها، في عمق

(١) المصدر نفسه: ٤٨.
(٢) المصدر نفسه: ٤٩.
(٣) المصدر نفسه: ٥٨.

المجتمع الجديد، مؤكّداً على ضرورة استدامة الدعوة الثوريّة بقيادة تغييرية أيضاً تتسلّم زمام الأمور بعد رحيل الرسولﷺ.

لكن ذلك لا يعني، الحط من قيمة الجيل الطليعي في صدر الإسلام، فقد كان من معاجز الرسولﷺ التغيير النوعي في المجتمع الجاهل ليصنع من «أراذل الناس»، حسب التعبير القرآني ولسان حال طبقة الأشراف في المجتمع، شخصيات هامة لعبت دورها في المرحلة التغييرية آنذاك، فقد صنعﷺ من ذلك البدوي «جندب بن جنادة» شخصيةً فذة، أصبحت فيما بعد «أبو ذر الغفاري»، وكذلك صنع من عبد ذليل «سالم» شخصيةً لها ثقلها في المجتمع، بحيث إن رجلاً كعمر قال فيه: «ولو كان سالم حياً لجعلت هذا الأمر إليه وما جعلتها شورى».

إن أولئك العبيد والأراذل أصبحوا ـ فيما بعد ـ قادةً واعين ذوي إبداع وكفاءات، بحيث أحدثوا هزة كبيرة في ذلك المجتمع، فأصحاب قوافل الجمال البدوية، أصبحت لديهم مناصب سياسية مرموقة في الإمبراطوريات، وأثبتوا أفضليتهم وأولوياتهم على الأسلاف من شخصيات حضارة الروم وإيران. إنّ الثورة التغييرية في تلك البيئة وشخصياتها تعتبر من معاجز الرسالة، والتنكّر له تنكّر وتجاهل لأبرز أبعاد الرسالة، وأنا متأكّد أن مراد الأستاذ ليس هذا طبعاً، فإن هذا الكتاب ذاته يدلّل على عمق وعيه واطلاعه على الأمور، حيث أثنى أحياناً عليهم كثيراً، لكنه هنا ومن أجل إثبات الحقيقة، أراد أن يصوّر الواقع بما تقتضيه المصلحة.

٢ـ نظرية الشورى في الخلافة

استند الكاتب وهو في صدد تفنيده لنظام الشورى، بوصفه نظاماً غير معروف في مستوى الوعي السياسي آنذاك، استند إلى أسلوب جديد وبديع لم نلاحظه سابقاً في المؤلفات، وما أكثرها في الحقيقة لكنها ليست سوى إعادة وتكرار لسابقاتها، أما

الاستناد الجديد فكان عزفاً على الوتر الحسّاس في القضية، لكنه ولنفي نظام الشورى، استدل في أكثر جوانب حديثه بأقوال وأفعال شخصيات لم تحظ بتأييد من قبل الشيعة وخصوصاً في مسائل السياسة والخلافة، لكن السؤال المطروح هنا هو كيف يمكن لكاتب شيعي الاستدلال بهذه الشخصيات في معرض نفيه لنظام الشورى؛ فمثلاً استناده لاستدلال أبي بكر في محاجة الأنصار في السقيفة، عندما اقترحوا أن تكون الخلافة دوريةً بينهم وبين المهاجرين، بإثبات أصل القرابة ووصاية الرسولﷺ، نافياً نظام الشورى والانتخاب من قبلهم، فكيف يكون ذلك معبّراً عن حقيقة الاعتقاد لدى الشيعي دون اتفاق باقي الشيعة عليه والعمل به؟ إذن لا يمكن أن يكون إبدال أصل الشورى بأصل القرابة، دليلاً على عدم وجود نظام الشورى في صدر الإسلام ومجتمعه. ألم يستند أبو بكر وأصحابه في صدد محاججتهم لأصحاب عليعليه السلام على أصل الشورى والانتخاب عندما استند أصحاب عليعليه السلام إلى أساس القرابة والوصاية؟ إضافةً إلى أنّ الإمام عليعليه السلام نفسه قد أشار إلى هذا التناقض فقال:

وإن كنت بالشورى ملكت أمورهم فكيف بهذا والمشيرون غُيّبُ
وإن كنت بالقربى حججتَ خصيمهم فغيرُكَ أولى بالنبي وأقربُ

أريد أن أقول: إنه وكما اقتضت مصلحتهم السياسية تجاهل «الوصاية» في غصب حق عليعليه السلام، كذلك من الممكن أن يكونوا قد حاولوا التنكّر للشورى بغية إقصاء سعد بن عبادة، فما هو السبب الذي برّر التنكّر والتجاهل في مسألة «الوصاية» دون «الشورى»؟!

وإذا أردنا الاستناد في سياق معالجة موضوع الخلافة والقيادة إلى هذه الشخصيات وأفكارها ممن لعبوا الدور الأساسي في وضع سيناريو السقيفة وإرساء دعائم التاريخ الإسلامي والتحكّم بمصير الأمة بعد الرسولﷺ، فسوف نخرج ـ بالتأكيد ـ بنتيجة لا يؤيدها الفكر الشيعي نفسه، بل إن هكذا استدلال وبهذه الطريقة سوف يكون مخالفاً

للفكر الشيعي والأسلوب العلمي أيضاً.

المسألة الأساسية هنا تكمن في التشكيك بحسن نواياهم السياسية، إنّ أولئك الرجال من المهاجرين والمجاهدين ممن كانوا بمثابة الحواريين للرسول صلى الله عليه وآله قد اتخذوا موقفاً سياسياً ضد «علي» بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، لا بل انقلبوا على أعقابهم حتى قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وآله عندما كان على فراش الموت، فقد تحوّلت المدينة التي وصفها الرسول صلى الله عليه وآله من حيث تغلغل الإيمان في صميمها كنفوذ الأفعى في حجرها، إلى محتدم من الصراعات والمؤامرات السياسية، بينما كان الرسول صلى الله عليه وآله يلفظ أنفاسه الأخيرة، لتجدّد الجاهلية نفسها في المدينة، فكل شيء عاد غريباً إلى أن وصل بها الأمر للتنكّر لفاطمة الزهراء، وكأنها لم تكن تعرفها سابقاً. وذلك البيت الذي كانت روح رسول الله صلى الله عليه وآله ترفرف فيه والذي ضمته المدينة وعشقته سرعان ما تجاهلته، متناسيةً كل النداءات والمصاعب والمحن التي شهدها هذا البيت في إبلاغ الدعوة، ليخوضوا صراعاً جديداً مع الرسول صلى الله عليه وآله وبنمط جديد يتمثل بمحاربة علي وأهل بيت الرسول، وإقصاء بني هاشم عن الساحة السياسية، فأعلنوا موقفهم صريحاً: «إنّ الرسول كان من بني هاشم، فإذا كان خليفته من بني هاشم أيضاً فسوف يستولي بنو هاشم على الملك إلى الأبد، ولن يتسنى لأحد الوصول إلى الحكم».

ماذا تستبطن هذه الكلمات يا ترى؟! وما هي الدوافع والأهداف من وراء طرح هذه الأفكار، وانتشار النزعات العنصرية والطبقية بين هؤلاء؟! نعم، فهم لم ينتفعوا من أجواء المدينة ومعاصرتهم للرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه، سوى انتحال الدين لتضليل الناس وممارسة أشكال التحريف والمؤامرة، وذلك طيلة نصف قرن من التاريخ، ابتداءاً من السقيفة، عام ١١ للهجرة وحتى كربلاء، عام ٦١.

على أية حال، أعني من كلامي هذا أننا لو تتبعنا الأمور بحيادية، كما لو كان أي مستشرق أو مؤرخ يريد مناقشة مذهب سياسي في الإسلام دون الانحياز لجهةٍ ما،

وأخذنا بعين الاعتبار وجهة نظر تلك الشخصيات فيما يخصّ النظام السياسي للحكومة والخلافة بمستوى استيعابهم لذلك في الفترة ما بين وفاة الرسولﷺ إلى مقتل عثمان، فإننا ـ ومن خلال هذه الخمس وعشرين سنة ـ سنتوصل للطريق الأول الذي فرضه المؤلف، من أنّ الرسولﷺ وكما يقول أبو بكر وعمر، ذهب وترك الأمة دون التخطيط لمستقبل الدعوة بعد رحيله، وأنه أوكل ذلك لزعماء المهاجرين والأنصار.

وهذا ما يقوله أبو بكر من أن الرسول ترك أمر الخلافة والقيمومة للمهاجرين بما تقتضيه مصالحهم، أي أنّه قام بإلغاء جميع الأصول من «الوصاية» و«التنصيب» أو«الشورى وإجماع الأمة» وكذلك إجماع أهل الحل والعقد!.

أما إذا أردنا رفض هذا الاحتمال لأنه يتنافى مع شخصية الرسول القيادية الملمّة بخفايا الأمور، فلن يبق أمامنا سوى اختيار أحد الاحتمالين الآخرين، والذي يُستشف من الأحداث وكلام كبار الصحابة تأييدهم لنظام «الشورى والإجماع»، فرغم انكماش حركة الانحياز لموضوع الشورى، إلا أن أكثرهم صادَقَ عليه وعمل به، بمن في ذلك مخالفي الشيخين من الأنصار، بل حتى الإمام عليعليه السلام، رغم أنّه كان يعتبر ذلك غصباً لحقّه، لكنهم عندما وصلت المسألة لوصاية الإمام عليعليه السلام جحدوا بكل ما قد عملوا به سابقاً، وكأنهم لم يعرفوا ويسمعوا بهكذا مفهوم من قبل.

ولذلك نحن نقول: لا يمكن الاعتداد بأقوال وأفعال هؤلاء خلال ربع قرن، لنفي الشورى من الإسلام وسنة الرسولﷺ، وزعم أنها لم تكن موجودة فيهما.

٣. أزمة الثقافة بين التعصّب المذهبي والكلّيانية المزيّفة

كان الحديث ـ إلى هنا ـ عن طريقة التعبير وأسلوب الاستدلال، لكني أودّ التطرّق إلى ما هو أهم من ذلك كلّه، فمع كامل تقديري واحترامي للمؤلّف المحقق، ولاعتزازي بالحقيقة، وتأسياً بأرسطو، سأبدي رأي وانتقادي للموضوع الذي أشرت

له سابقاً، أعني التحليل السطحي للأحداث التاريخية، ودور الشخصيات السياسية في صدر الإسلام، وما حصل من تحول وصراعات في مجتمع المهاجرين والأنصار بعد وفاة الرسولصلى الله عليه وآله مما نجم عنه ظهور التشيع واثنينية الأمة إلى شيعة وسنة.

لقد حلّق المؤلف بتناوله هذا الموضوع الرئيسي بتحليل ودراسة في أعلى مستويات الجوّ مما أفقده السيطرة، فاضطر للهبوط العشوائي، كما يقول الطيّارون!.

وغالباً ما نصاب بهذا التأرجح الشديد، فتارة تقودنا البغضاء وسوء الظن والتعصّب للخروج عن النص والموازين الإسلامية، بل الأخلاقية أيضاً. يقول أحد رجال الدين ممن يملك رصيداً من الدراسات التاريخية، في هذا الصدد: «قد يجرنا تعظيم الخلاف بين الشيعة والسنة إلى القول بأن إلههم غير إلهنا، وقيامتهم غير قيامتنا، وأن قرآنهم ونبيهم وإسلامهم غير قرآننا ونبينا وإسلامنا».

من يكون عمر؟ عمر «المأبون» كان مع أبيه يجمع الحطب، ويحمله على كتفه فيتجول به بين الأزقة لبيعه ... ومن يكون عمر؟ عمر لعين، وابن زنا... والإمام علي لم يبايع إلا حرصاً على نفسه، ولم يصلّ خلفهم طيلة خمس وعشرين سنة إلا حرصاً على نفسه، ولم يعط ابنته للخليفة عمر إلا حرصاً على حياته وسلامته...

انظروا إلى هذه الذهنيات واقرؤا الموازين التي تقيس علياً وطموحاته بمستوى طموحاتها المحدودة.

وتارةً أخرى، يقودنا حسن الظن والتفاؤل ويحكم حركتنا ومسيرنا، حتى أن أحد كبار الفقهاء المعاصرين الشيعة يعتبر الخلاف بين التشيع والتسنن، خلافاً بين فقيهين في استنباط الحكم الشرعي!.

أنا أعتقد أن هذين الاتجاهين ـ مع تضادهما في المنحى والتفكير ـ ابتعدا كليهما عن الواقع والحقيقة، وغالباً ما يكون وراء هذين الاتجاهين دوافع سياسية غير أنها متباينة فيما بينها، فأحدهما يتبع منهجية الوحدة الإسلامية وتوحيد صفوف المسلمين حيال

التحديات الاستعمارية وأخطار الصهيونية والغزو الثقافي من قبل الإمبريالية الرامية للقضاء على الإيمان والقيم الأخلاقية، وهذا ما يبعث على التفاؤل لإرساء دعائم الوئام والوحدة الإسلامية بين قطبي العالم الإسلامي، لتأسيس أمّة إسلامية مستقلّة مقتدرة واعية في هذا العصر، والثانية بعكسها تماماً، إذ تهدف لإلقاء الرعب والتشاؤم وتأجيج نار الفتنة بتفكيك المجتمع الإسلامي بما يصب في منافع الإمبريالية العالمية وعملائها.

وبالإضافة للاختلافات فيما بينهما في العلاقات الاجتماعية، تتطلّع الحركة الأولى لإقامة علاقات عامة مع مفكّرين لهم أهداف سامية على المستوى العالمي، برؤية كونية أوسع تشمل جميع بقاع العالم على مرّ العصور، أما الثانية فتتقوقع على ثلاث مدن دينية تمثل رؤوس المثلث لمجتمعهم، وتشمل بقالي الأزقة، وعدداً من رهبان التجارة، ممن يتمتعون بظروف مالية جيدة بحمد الله، وقد تشمل مجموعة الدجل والخديعة الذين يرتدون ويخلعون زي الدين كالأفعى؛ تبعاً لمصالحهم، وأينما درّت معايشهم كأبي سفيان، فيتصنّعون الشعارات بذريعة ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام، فيدعون لملء المدينة «بالراكب والراجل» من جيوش الشرك والجاهلية، ليجتثوا أصول الإسلام ومبادئه، بالاتكال على رؤساء دار الندوة، وتكتلات بني غطفان الفوضوية، كما أن قاعدة خيبر ويهود بني قريظة وبني قينقاع وبني النضير، من داخل المدينة وخارجها، لن يتقاعسوا عن تقديم مساعداتهم المالية لهم.

على كل حال، يجب أن لا يخضع التحقيق العلمي، سيّما ما يخصّ المبادئ الأيديولوجية، لأغراض ومصالح جانبية، تؤثر سلباً على نتائجه، لأن الوصول للحقيقة هو المصلحة الأولى والأخيرة في هذا الباب. وعلينا أن لا نحوّل الخلافات بين السنة والشيعة إلى صراعات أو مهاترة، تقودنا للتشكيك في إسلامهم وطهارتهم، والحكم على جميع المسلمين «غير الشيعة» بالوهابية والناصبية، وأنهم أعداء علي وأهل البيت، فنقوم بتقديم الصهاينة على مسلمي فلسطين ومصر وسورية.. لنبتهج ونشمت

بهم عندما نشاهد الصواريخ والقنابل تسقط على النساء والأطفال الأبرياء، إضافةً إلى ما يعانون من تهجير وقتل وتعذيب من قبل موشي ديّان، وبن غوريون، وغولدامائير، بمساندة بريطانيا وأمريكا، فنغرس في أذهان الشيعة الموالين لعليعليه السلام: أن أولئك يستحقون ذلك بما ظلموا حقّ أصحاب الكساء وذرية المصطفى، ونصبوا لهم العداء، نعم، هذا هو النص الصريح الذي سمعته مباشرةً من أحد مراجع الدين، عندما سُئل عن إعلان تضامنه مع المسلمين إبان العدوان الثلاثي على مصر.

إن ذلك من أبشع ألوان التضليل باستغلال مشاعر عامة الناس وحبهم لعليعليه السلام بما يصب في المنفعة الشخصية والسياسية، لقد اتخذ اليهود والنصارى أولياء لهم بموازاة انتحالهم لولاية «أهل البيت»! فيجب أن لا ننخدع بهؤلاء المضلّين والمغالطين ممن انتحلوا لباس الدين، وانزووا في أزقة مدينتهم، معتمدين على عددٍ من المرتزقة المحيطين بهم الذين قضوا عمرهم في الزوايا المظلمة، فلم يروا بصيصاً من نور الحقيقة.

ومن ناحية أخرى، يجب أن لا يكون تآلفنا مع باقي المسلمين، واتساع رؤيتنا الكونية أو تطلّعاتنا لآفاق أسمى، سبباً في تهرّبنا من الحقيقة التاريخية والعلمية أو تحاشي تقصّي الحقائق فيما يخصّ أهم الأمور المصيرية للأيديولوجيا الإسلامية، وما طرأ على المراحل الأولى من تاريخ الأمة الإسلامية، ذلك أنّ الغاية من التحقيق التاريخي والتحليل العلمي، التوصّل للحقيقة، ومعرفة الواقع، وتتبّع الأصول والعوامل الأساسية للأحداث والمواقف التاريخية في صدر الإسلام.

إن تعدد المواجهات والجبهات وتناحر الأطراف لم يكن من نوع المناظرات الدرسية ومجرد اختلافٍ في الرأي أو المفهوم، بل لقد أدّت إلى صراعات حقيقية بين الفرق الإسلامية، فقد كان أبو بكر وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، يمثلون الجبهة الأولى في المواجهة، وطلحة والزبير وخالد بن الوليد ومروان بن الحكم وكعب الأحبار وعمر بن العاص، هم الجبهة الثانية، أما الثالثة: فكانت

معاوية ويزيد وعبد الملك بن مروان والحجاج.. ذلك كلّه في مقابل عليّ وفاطمة وسلمان وأبي ذر وبلال والمقداد وعمار بن ياسر وأبي أيوب الأنصاري وخزيمة، كجبهة أولى.. والجبهة الثانية: هم الحسن والحسين وحجر بن عدي وسليمان بن ضرار وشهداء مرج العذراء وفخ وكربلاء والتوابون، أما الثالثة: فهم زيد ويحيى والثوار من زيديين وحسنيين ومن الطالبيين والمشعشة والإسماعيلية...

فهل من الممكن أن نمرّ على هذه الحقبة من التاريخ مرّ الكرام؟ وأن نعتبر اثنينية هذه الصراعات، ناجمةً عن اختلاف الفهم والاستيعاب[١]، او تعدّد الأفكار[٢] بين الأصحاب؟ [كما يقول محمد باقر الصدر].

ولو أراد المؤمن المتفائل وصف الصحابة من منظار سطحي وساذج بغض النظر عما يختبئ خلف ظاهرهم المقدّس والمنزه من الوعي واللاوعي، ومن دوافع اجتماعية وطبقية، أو نزعات سياسية، فسوف يكون وصفه لهم كما يلي: «... وبالرغم من أن الصحابة بوصفهم الطليعة المؤمنة والمستنيرة كانوا أفضل وأوسع بذرة لنشء رسالي، حتى أن تاريخ الإنسان لم يشهد جيلاً عقائدياً أروع وأطهر وأنبل من الجيل الذي أنشأه الرسول القائد..»[٣].

وعلى ما تقدم، نستنتج أن سبب انقسام أصحاب الرسول إلى اتجاهين معاكسين، تبلور أحدهما بالأقلية المنحازة لعلي، والثاني بالأكثرية المنحازة للشيخين، هو الاختلاف بين أفضل وأوسع بذرة لنشء رسالي، وأفضل الأجيال اعتقاداً ونجابة في تاريخ البشرية في فهمهم واستيعابهم لمفاهيم الإسلام والسنة[٤]

(١) المصدر نفسه: ٦٢، سطر ١٦.

(٢) المصدر نفسه: ٦٠، سطر ٦.

(٣) المصدر نفسه: ٧٥.

(٤) الحمد لله، أن تلك العصبة من متعصبي الولاية لم تصدر أحكامها بشن الهجوم عليكم أو على

وبعد كل ذلك، إذن ما هو هذا الاختلاف الذي وقع بين أفضل وأروع وأطهر الأجيال في تاريخ البشرية؟! وما هو نوع استيعاب وتفكير كل منهما؟!

مؤلّفنا الكبير، يتخذ ـ في إجابته على هذا السؤال ـ أسوأ التعابير وأضعف التبريرات فيقول:

والاتجاهان الرئيسيان اللذان رافقا نشوء الأمة الإسلامية في حياة النبي صلى الله عليه وآله منذ البدء هما:

١ـ الاتجاه الذي يؤمن بالتعبد بالدين وتحكيمه والتسليم المطلق للنص الديني في كل جوانب الحياة «وهم الشيعة».

٢ـ الاتجاه الذي لا يرى أن إيمانه بالدين يتطلب منه التعبد إلاّ في نطاق خاصٍ من العبادات والغيبيات، ويؤمن بإمكانية الاجتهاد، وجواز التصرّف على أساسه بالتغيير والتعديل في النص الديني، وفقاً لما تقتضيه المصلحة العامة للمجتمع. وهذا ممكن فيما لو لم يخطئ فيعارض «المصالح الأخرى»[(١)].

إذن، فسبب الاختلاف بين علي وأصحابه (أولى جبهات الشيعة) مع مؤسّسي السقيفة والخلافة الأولى، يكمن في نوعية الاستيعاب لسنّة الرسول ومفاهيم الإسلام، بحيث كان اتجاه علي عليه السلام هو التعبد أو (نظرية التعبد)، كما يقول المؤلف، بينما كان

الأستاذ الصدر، هؤلاء اتهموني بالوهابية، بينما كان إمام الوهابية في السعودية يعتبرني من غلاة الشيعة، ولطالما خسر قلمي الرهان مع علي، وقد اتهموني أيضاً بتأسيس فرقة جديدة في الإسلام عثمانية النـزعة، والحال أنّي وقبل ٢٢عاماً عندما كنت تلميذاً في المدرسة شتمت عثمان وشهّرت به. فقد تنتظركم عواقب أسوأ من هذا باعتباركم عجنتم بمحبة علي، وكذلك بالنسبة للسيد الصدر لأن قلمه كان ذو الفقار علي.

(١) لم أعثر على هذا النص الأخير عند الشهيد الصدر قدس سره في الأصل العربي وإن وضع الصفحة الدكتور شريعتي وهي: ٧٤ (المترجم).

مخالفوه ـ وهم غالبية الأصحاب من الطليعة المؤمنة الزكية ـ من مؤيدي «نظرية الاجتهاد»!.

فأولئك كانوا لا يسمحون بأي نمط من أنماط الاجتهاد ولا يشعرون بضرورة التحول الزمني وما يطرأ من ظروف وحيثيات بما تقتضيه المصالح الاجتماعية، أما هؤلاء فكانوا الواقعيين والتقدّميين في مقابل المتعصبين للمذهب، يتطلعون للأمور من منطلق واقعي بتفكير منفتح ومتجدد، يراعي متطلّبات العصر المتغيرة، وما تقتضيه من حلول واجتهادات، وبالأخص في مسألة الحكم والسلطة، بمعنى الالتزام بالواجهة الاعتقادية للدين وأسسه الفكرية والمعنوية، أما الأحكام العملية والأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فإنها تخضع للاجتهاد والمطابقة. نعم ـ وكما يقول المؤلّف ـ : «هذا ممكن في ما لو لم يخطئ فيعارض المصالح الأخرى»![1].

أيّها القارئ لهذه العبارات ـ بصفتك المسلم الواعي والمثقف لا بوصفك شيعياً ـ كيف يمكنك التمييز بين الحق والباطل؟ وهل أن الحق كان مع علي أم مع عمر؟ وما هو الفرق بين استيعاب وفهم هذين الاتجاهين للإسلام وأفعال الرسول؟ فلا شك أنك بهذه الطريقة سوف ترجح أصحاب «نظرية الاجتهاد» على «نظرية التعبد»، وأنا أعلم جيداً، أن انتساب الشيعة «للتعبد» جاء رداً على اتهامهم بالرافضة وادعاءات أهل السنة، محاولةً منهم للدفاع عن مبدأ التشيع وتبرئته، وقد أشرت في كتابي «علي: مكتب، وحدت وعدالت» إلى أن الشيعة أكثر الفرق الإسلامية تسنّناً، لكن هناك ملاحظات على طريقة التعبير والاستدلال، واختيار المصطلحات، وتأثيراتها على التفكير الواعي

(١) أنا لم أفهم المراد من هذا الشرط، فهل من الممكن أن يطرح رأي ما مخالف للنص، ويحكم عليه بالصّحة؟ ما هو الملاك في الخطأ؟ لا بد أن يكون مراده عدم مخالفة اجتهادهم لمصالح المسلمين الأخرى، فيحكم عليه بالخطأ، لكن ــ على أيّ حال ــ ثمة غموض في الجملة المذكورة.

للجيل الجديد.

أما الجانب الإيجابي الوحيد في المسألة فهو ما أكّد عليه الفكر الشيعي مما يبعث على الفخر والغرور، من أن الاجتهاد إنما هو عندنا، وليس عندهم، إلا أنه استبدل مع الخصم، فأصبحنا نحن أهل التعبّد وهم أهل الاجتهاد!

وتبقى القضية المهمة في البحث ذاك التبرير السطحي لاختلاف جبهة الأقلية العلوية مع أكثرية السقيفة على أنه كان اختلافاً هامشياً يتبع المزاج، أو أنه كان من نوع المناظرات المدرسية في الفقه والكلام، صحيح أن هذا الخلاف لم يأخذ طابعاً انفعالياً في الظاهر، نظراً لما بذله علي من حكمة سياسية وتحمّل، لضرورة المحافظة على وحدة المسلمين في بداية بزوغ نور الإسلام، وما أحيط به من مخاطر خارجيّة من قبل إمبراطوريّات الشمال والشرق، ومخاوف حروب الردة من الداخل، ولهذا لم يحارب عليّ انتخابات السقيفة الانقلابية من قبل أصحاب أبي بكر، ولم يتجاوز الخطوط الحمراء، وعندما قطع الأمل في استرجاع السلطة والقيادة لم يمارس أي ضغوط لتضعيف جناح الأكثرية، بل وعلى العكس من ذلك تماماً، ساهم في إرساء دعائمها بمبايعته، لها ومشاركته في صلاة الجماعة، حتى أنه كان يعينهم في ظروفهم الحساسة بإرشاداته، باعتبارهم الممثل السياسي للإسلام، ذلك كلّه كان من أجل الحفاظ على بيضة الإسلام حيال أعدائه من الداخل والخارج، بغية إضفاء صورة مقتدرة وموحدة للمسلمين، بغض النظر عن الانقسام الداخلي بين الكتلتين الاجتماعيتين المتضادتين، والتي تمثل إحداهما الجماهير المضطهدة المحكومة، وبطبيعة الحال يستلزم كونها ثورية تطالب بإجراء العدالة، والأخرى الطبقة الحاكمة وتشمل نخبةً من الأشراف، لا تقتبس من الإسلام سوى مفاهيم ذهنية وعاطفية، حاولوا من خلالها الحفاظ على مصالحهم وعاداتهم ومكانتهم المتميزة في المجتمع.

وإذا أردنا قياس الانقلاب التغييري في الإسلام بالثورة الفرنسية، فسوف يكون

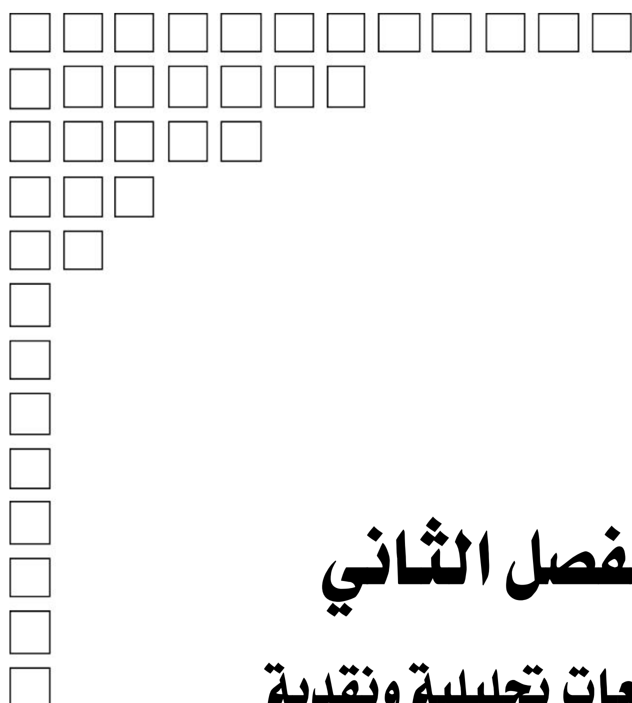
تقسيم الاتجاهين في الإسلام إلى اليمين المحافظ واليسار الثوري، وكلا الاتجاهين كان لهما وجود خارجي في عهد الرسولﷺ، وهو ما يظهر جلياً في تصرّفات الصحابة في حروب النبيﷺ، كما هو الحال في موقف بلال مع عبد الرحمن بن عوف في بدر بخصوص قتل أمية بن خلف وابنه علي بن أمية، أو تركهما، وهذه مسألة طبيعية في كل حركة أو ثورة؛ ذلك أنها قد تخضع ـ بعد انتصاراتها وفراغها من الحروب وتحقيق أهدافها ـ لانشقاقات في وجهات النظر والأفكار، وخصوصاً فيما إذا فقدت زعيمها، وكذلك الحال الذي حصل بالنسبة للإسلام، فمثل هذا الانقسام كان موجوداً بين طياته، تمثل بعد رحيل النبيﷺ بعليعليه السلام وأصحابه وهم الأقلية، مقابل الشيخين وأتباعهما وهم الأكثرية.

وعلى هذا الأساس، تكون نشأة التشيع نشأةً طبيعيةً ومن صميم الإسلام، إذن، كان هناك جناح ومتمرّد في المجتمع، مقابل جناح محافظ قائمٍ على أسس وركائز أصيلة وهم الأقلية، إذ لم ينطو اسم علي على سمات الأفضلية والأولوية فقط، بل كان يمثل حركةً متعالية ذات مواقف حازمة في عمق المجتمع الإسلامي وثورة التوحيد، وكذلك الحال بالنسبة للتيار المخالف، فلم يكن الجانب الوحيد فيه سلبياتهم الشخصية أو إخفاقاتهم العلمية، بل كانوا يمثلون تياراً معارضاً مع قاعدة شعبية أوسع من غيرها، من هنا، يجب علينا استعراض العوامل الأساسية عبر مطالعة الرواسب الطبقية للشخصيات التي أحاطت بعلي والتي تمثل الجناح المخالف له، ويتحتم علينا أيضاً تقصّي البنى التحتية لتلك الصراعات السياسية بين الطرفين.

وأنا أعتقد أن السيد الصدر هو الأجدر بدراستها وتحليلها، لضلوعه بالاقتصاد الإسلامي، ولكونه مفكراً مطلعاً على أمور زمانه، ليقرّر مصير الحقيقة من ثنايا تاريخ التشيع والتسنن، وما آلت إليه طبقات هاتين الحركتين.

وفي الختام، أستميحكم عذراً لإطالتي عليكم الحديث، فالظاهر أني عوّضت عن

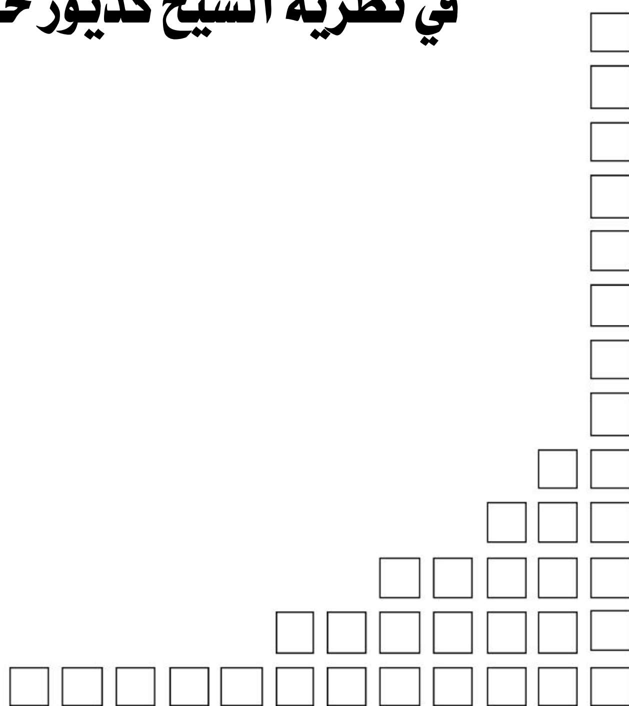
سكوتي طيلة السنين الماضية، وذلك شعوراً بالارتياح تجاه المستمعين وخلّص الأصدقاء، ومما لا شك فيه أن هذه الأمور لا تخفى على الأستاذ الصدر أو عليكم أنتم، وإنما كان هذا تذكيراً وتنبيهاً على فروق الفهم والاستيعاب بين القارئ المثقف المحايد، وبين القارئ المنحاز والمغرض، وعلى أية حال أرجو أن تعتبروني صديقاً لكم حاول أن يفضي لكم همومه، فاعذروني [أخوكم علي (شريعتي)].



الفصل الثاني

مطالعات تحليلية ونقدية

في نظرية الشيخ كديور حول الإمامة



القراءة الزائفة لتاريخ التشيع

نقد مقالة «القراءة المنسية» لكديور

أ. محمد جواد رضائي[1]
ترجمة: فرقد الجزائري

تمهيد

نشر في العدد الثالث من مجلة «مدرسة» مقالة حول القراءة المنسية، للدكتور الشيخ محسن كديور. ادّعى كاتب المقال أنّ هدفه منها «إعادة قراءة نظرية العلماء الأبرار»[2]، ونفض غبار ألف عام من النسيان عن «التصور الأولي للإمامة لدى الإسلام الشيعي». وهو هدف مطلوب بحد ذاته، ويستحق التقدير، بغض النظر عن آليات تحققه.

لكن ما حدث هو أنّ الكاتب تنصل من موقعه كمحقِّق محايد، وتمسك بشتى

(١) باحث في علم الكلام الإسلامي.

(٢) جميع العبارات الموضوعة داخل قوسين «...»، ولم يذكر لها مصدر، منقولة من المقال الذي ناقشه، وهو «القراءة المنسية»، لمحسن كديور، مطبوع في مجلة «مدرسة»، العدد الثالث: ٩٢ ـ ١٠٢، ٢/ ١٣٥٨هـ ش وهو يشكّل الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

الذرائع الواهية؛ لإثبات مدعاه، وهو ما نريد تسليط الضوء عليه في هذا المقال. وأودّ أن يُهديني الصديق القديم الدكتور كديور، وكل ذي رأي حريص، أخطائي؛ في سبيل كشف الحقيقة.

بيان الموضوع والمدعى

هذا المقال نقد لمقال «القراءة المنسية». وقد ادعى كاتبه أن الشيعة في القرون الثالث والرابع والخامس لم يعتقدوا بعصمة الأئمة، أو تمتعهم بعلم لدني، أو أنهم منصوبون من قبل الله، أو أنّ هناك نصاً على إمامتهم، وقد نسب الغلاة كل ذلك إليهم. وعلى الرغم من معارضة الأئمة وعلماء الشيعة، وخاصة مشايخ قم، لهذا المعتقد، إلا أنه انتشر، وأصبح المعتقد الرسمي للتشيع منذ القرن الخامس، بعد دخول بعض التعديلات الكلامية عليه. وقد تذرّع المؤلف بمقاطع من كتابات العلامة المامقاني والشيخ وحيد البهبهاني والشهيد الثاني، وجاء بها شاهداً ودليلاً على مدعاه، واستنتج منها مراده. في حين أنهم من المؤمنين بنظرية الأئمة المعصومين. وقد عدّ الكاتب في الختام ابن الغضائري وابن الجنيد، وحتى مشايخ قم، كأبرز المعتقدين بنظرية العلماء الأبرار أو الأئمة غير المعصومين.

وبما أنّني من المعتقدين بصحة نظرية الأئمة المعصومين، وأرى علماء الشيعة في تلك الفترة أيضاً مؤمنين بها، أجد نظرية العلماء الأبرار خاطئة وسقيمة من نواحٍ عديدة. وأسعى في هذا المقال إلى إيضاح أنّ الشواهد والدلائل المقدمة في إثبات ذلك المدعى غير منطقية، وأن المؤلف قد وقع في شرك سوء الفهم والمغالطة.

إذاً لستُ في هذا المقال في مقام الإثبات التاريخي لاعتقاد عامة الشيعة آنذاك بعصمة الأئمة، وعلمهم اللدني، أو تنصيبهم الإلهي.

منهج البحث

لإثبات المدعى، أي سقم دلائل المؤلِّف واستنتاجاته في ذلك المقال، ندرس المدعى

واستدلالاته واحداً تلو الآخر، ثم نناقش علاقة الأدلة بالمدَّعى على أسس منطقية، ومن ثَمَّ ننقدها.

الدراسة والنقد التفصيليان

يطرح المؤلف في ذلك المقال نظريتين حول أئمة الشيعة. وينسب إحداها إلى الشيعة في القرون الثالث والرابع والخامس، ويعزو الأخرى إلى الغلاة والمفوضة في تلك الفترة، وعموم الشيعة منذ القرن الخامس.

تبيين نظريتي «العلماء الأبرار»(١) و«الأئمة المعصومين»

تشترك هاتان النظريتان في الاعتقاد بالله ونبوة الرسول الخاتمصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، وأفضلية أئمة الشيعةعليهم السلام، ووجوب اتباعهم. لذلك لا يمكننا عدّ أيّ من هذه الأمور من مختصات إحدى هاتين النظريتين.

يصرّح المؤلِّف أنّ الاختلاف بينهما يكمن في أمور ثلاثة: التنصيب الإلهي للأئمة؛ علمهم اللدني أو غير الاكتسابي؛ وعصمتهم.

إذاً يعتقد المؤمنون بنظرية الأئمة غير المعصومين ـ وهم يدّعون ضرباً من التشيع ـ بأنّ الأئمة غير منصوبين من قبل الله، ولم يتمتعوا بالعلم اللدني أو غير الاكتسابي، كما أنّهم غير معصومين، و«أنّ العصمة بين البشر تختص بشخص النبي فحسب».

وفي المقابل يعتقد المؤمنون بنظرية الأئمة المعصومين بأنّ الأئمة الاثني عشر «منصوبون من قبل الله، وهناك نص من الرسول يدلّ على ذلك؛ وأنّهم يتمتعون بالعلم

---

(١) بما أنّ جميع الشيعة يعتقدون بأنّ الأئمة علماء أبرار فالعنوان الذي وضعه الكاتب لتمييز الذين لا يعتقدون بعصمة الأئمة غير مناسب. إذاً من الأفضل أن نسميها نظرية «الأئمة غير المعصومين»، في قبال نظرية «الأئمة المعصومين». ولذلك سوف نشير إليها بهذا الاسم في بحثنا.

اللدني؛ وأنهم معصومون مطلقاً عن الخطأ والمعصية، كبيرة كانت أو صغيرة، عن عمد كانت أو عن سهو».

مدعى كديور في مسألة الإمامة

يدّعي كديور أنّ غالبية الشيعة حتى القرن الخامس كانوا لا يعتقدون بتنصيب أئمة أهل البيتعليهم السلام من قبل الله؛ ووجدوا أنّ علمهم اكتسابي، كالآخرين، وأنهم لم يتمتعوا بعلم لدني أو غير اكتسابي؛ وأنهم أتقياء، لكنهم كسائر الناس معرَّضون للزلل.

الشواهد المؤيدة للادعاء

يأتي المؤلف بأقوال ثلاثة عن علماء الشيعة؛ لدعم مدَّعاه، ويسعى لاستخراج تأييدات من ثناياها.

١. اعتدال اليوم غلوّ الماضي

الشاهد الأول: من كتاب تنقيح المقال للمامقاني، حيث يقول: «إنّ أكثر ما يعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمةعليهم السلام كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو»[1].

يستند المؤلف إلى عبارة المامقاني هذه، والتي أطلقت في موضوع مختلف تماماً، ولهدف آخر، ويخرج باستنتاجات، بعضها ليس ذا صلة ببحثنا. أما ما يرتبط به فهو:

١ـ «يراد بالغلو، على وجه الدقة، ما ينسب إلى الأئمة من أوصاف فوق بشرية، وبالطبع لا ينضوي تحتها الخلق والتدبير والتصرف المستقل في التكوين والتشريع، بل

(١) تنقيح المقال: ٢١١ ـ ٢١٢.

كلها فضائل خارقة وتفويضات لهم بإذن من الله تعالى (أي ما أطلقنا عليه الغلو والتفويض غير المفرط). ومن البديهي أنّ المؤمنين بالغلو والتفويض المفرط كانوا يحسبون خارج دائرة الإسلام من قبل كافة المسلمين»[١].

٢ـ «كان هناك اختلاف جذري عميق، وجدال حادّ، بين العلماء حول أوصاف الأئمة في القرون الخمسة الأولى، حتى اتّهم بعضهم الآخر بالغلو والتفويض، أي كان المتهَمون من المؤمنين بالفضائل فوق البشرية للأئمةعليهم السلام، والمتهِمون من المنكرين لهذه الأوصاف»[٢].

٣ـ «تدل عبارة: «ما يعدّ اليوم من ضرورات المذهب في أوصاف الأئمةعليهم السلام» على غلبة هذا الرأي على معتقدات الشيعة في الألفية الأخيرة. ويدلّ القول: «كان يعدّ الاعتقاد بهذه الأمور غلواً في العهد السابق» على أنّ الرأي المعارض لتمتع الأئمة بفضائل فوق بشرية، والمؤيد لصفاتهم البشرية، كان الرأي السائد في القرون الأولى، وظلّ كذلك لمدة قرنين بعد الغيبة، حتّى أصبح سمة الفكر الشيعي»[٣].

دراسة ونقد

بما أنّ المؤلف دمج بين إثبات نظرية «الإمامة غير المعصومة» والاختلاف التأريخي لعلماء الشيعة في ما يخص «الغلو» و«التقصير» في حق النبيصلى الله عليه وآله والأئمة المعصومينعليهم السلام؛ وعدّ أتباع المدرسة الحديثية في قم وابن الغضائري، الذين اعتبروا نسبة بعض الفضائل للنبي والأئمة غلواً، من مصاديق المؤمنين بتلك النظرية، وقد أكّد ذلك في الشاهد الثاني، كما في المرحلة الثالثة من بحثه، أي «معرفة العلماء المعتقدين

(١) النتيجة الثانية للكاتب.

(٢) النتيجة الثالثة للكاتب.

(٣) النتيجة الرابعة للكاتب.

بنظرية العلماء الأبرار»، وجدتُ من الضروري شرح اختلاف القدماء ونزاعهم على الغلو والتقصير، ثم مناقشة استنتاجات المؤلف ونقدها.

اختلاف المتقدمين في الغلو والتقصير

من البديهي أنّ من يجد النبي أو الإمام متصفاً ببعض الفضائل لا يجيز الاعتقاد بما دونها أو ما فوقها، ويعدّ الأول منكراً لشأنهم الحقيقي، ومقصراً في معرفتهم، ويعتبر الثاني مغالياً. وذلك هو الحال دائماً.

وقد شكّل ذلك أساس اختلاف القميين والبغداديين في القرنين الثالث والرابع. فقد أنكر القميون بعض الدرجات والفضائل والكمالات المنسوبة للنبي والأئمة، وعدّوا القائل بها مغالياً، ورواياته ضعيفة. وفي المقابل أنكر البغداديون ذلك على القميين، ووصفوهم بالمقصِّرين. ومن تلك الأمور: سهو النبي، الذي أجازه القميون، وأنكره البغداديون[١].

وقد اختلف حتى الذين ذكرهم المؤلف كمؤيِّدين لنظرية الأئمة المعصومين عليهم السلام فيما بينهم حول أوصاف النبي والأئمة.

فمثلاً: يعتقد الشيخ المفيد[٢] والسيد المرتضى[٣] أنّ النبي والأئمة يتمتعون بعلم لدنّي، لكنهم لا يعلمون تفاصيل الأمور وجزئيات الحوادث، إلا ما شاء الله.

وفي المقابل نجد عدداً من المتكلمين وعلماء الشيعة يعتقدون بعلم النبي والأئمة

---

(١) راجع في هذا الخصوص: آراء الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه»، والشيخ المفيد في «تصحيح اعتقادات الإمامية». وقد نقل الشيخ كديور نفسه هذه الخلافات في مقالته.

(٢) الشيخ المفيد، أوائل المقالات: ٢٧، تحقيق: إبراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئيني، دارالمفيد، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٣) السيد المرتضى، الانتصار: ٢٤٣، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٩١هـ.

المعصومين الفعلي بما كان وما يكون وما هو كائن، وإن كان غير ذاتي لهم، بل رشحة من غيب الله، مستندين في ذلك إلى روايات صحيحة ومعتبرة. ويؤيدهم في ذلك أغلب علماء الشيعة المتأخرين، كالعلامة الطباطبائي، والشيخ المظفر.

ومما يجدر الانتباه إليه أنّ كلا التيارين يستشهدون بروايات الأئمةعليهم السلام. فهناك روايات في كتبنا الحديثية تدلّ على علم الأئمة الشأني، في حين تشير أخرى إلى علمهم الفعلي[١].

ونجد اليوم أيضاً من يعدّون الاعتقاد بعلم الأئمة الفعلي ضرباً من الغلو، في حين أنهم معتقدون بنظرية الأئمة المعصومينعليهم السلام. وعلى سبيل المثال: يصرّح الشيخ صالحي النجف آبادي، مؤلِّف كتاب «شهيد جاويد» (الشهيد الخالد): «إنّ النبي والإمام، عدا علمهم بالأحكام، يتمتعون بأصناف من علم الغيب بموهبة من الله تعالى، وليس لأحد غور أعماق هذا العلم الموهوب، أو إدراك كنهه. فعلمنا أمامه كقطرة من البحر. لكن لعلم المعصوم مع كل عظمته حدّاً ينتهي إليه، فلا يطّلع على ما بعده»[٢].

يتفق الشيخ النجف آبادي مع عامة علماء الشيعة في ذلك. وكل ما في الأمر أنّ العلامة الطباطبائي، والعلامة رفيعي القزويني، وأمثالهما، يعتقدون أنّ للنبي والأئمة علماً بأمور، كوقت موتهم أو استشهادهم، بينما يعدّ الشيخ صالحي ذلك من الأمور التي لا يعلمها إلا الله، ولا علم للنبي أو الإمام بها[٣].

يرى الشيخ صالحي النجف آبادي أنّ أمثال العلامة الطباطبائي، على الرغم من

---

(١) كشاهد على ذلك راجع: الكافي، كتاب الحجة، باب «أن الأئمةعليهم السلام إذا شاؤوا أن يعلموا علموا»، وباب «أنّ الأئمةعليهم السلام يعلمون ما كان وما يكون وما هو كائن»، وبابان بعده.

(٢) نعمة الله صالحي النجف آبادي، عصاي موسى يا درمان بيماري غلو: ٥٥، أميد فردا، طهران، ١٣٨٠هـ ش.

(٣) المصدر نفسه: ٥٥ ـ ٥٦.

إيمانهم بمحدودية علم النبي والإمام، وأنّ لله علماً يختص به، ولا يطلع عليه ملك مقرب أو نبي مرسل، قد سقطوا في شرك الغلو؛ لاعتبارهم أموراً، كالعلم بوقت موتهم، أو موت الناس، في نطاق علم النبي والإمام. وفي المقابل يعتبر أولئك الشيخ النجف آبادي مقصِّراً في معرفة مكانة وشأن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام[1].

إن نفس هذا الجدل كان دائراً في الفترة الممتدّة بين القرنين الثاني والخامس، والتي يشير إليها الكاتب. فقد وُصف بعض الرواة المعتقدين بفضائل خاصة للأئمة بالمغالين من قبل مَنْ لا يؤمنون بها. وفي معرض الحديث عن ذلك يقول المامقاني: لا يخفى على المتتبع لأخبار السلف، وخاصة القميين، أنهم كانوا يتهمون الراوي لأدنى سبب، وما إن يجدوا رواية في كتابه تدلّ على الانحراف في فرعيات أصول الدين حتى يصفوه بالمنحرف. فعلى المجتهد في علم الرجال دراسة هذا الموضوع، وإن ثبت أنّ راوياً شيعياً وثقة بشهادة ذوي الاختصاص، كالشيخ النجاشي والشيخ الطوسي والعلامة الحلي، فعليه رفض التهم المنسوبة إليه في فروع أصول المذهب والدين[2].

يذكر المامقاني هنا أحمد بن محمد نوح السيرافي كشاهد على من وثّقهم علماء معتمدون، كالشيخ الطوسي وابن شهرآشوب والعلامة الحلي، لكن اتهمه أناس غير موثّقين. ويتابع المامقاني موضِّحاً أنّ احتمال الخطأ في توثيق الراوي أقل بكثير من جرحه، ثمّ يقول: من يمعن النظر في أقوال علماء الرجال ويتتبع سيرتهم يجد أنّهم لا يوثّقون أحداً إلا أن يكون في أسمى مراتب العدالة. لكن في جرحه يتمسكون بأدنى ملاحظة عليه. في حين أن الخطأ في الجرح قد يقع لأسباب عديدة؛ إذ إنّ كثيراً مما نعتقد

(١) راجع: النقد الذي ورد على بحث علم الإمام في كتاب «شهيد جاويد»، ونقل بعضه الشيخ النجف آبادي في كتاب «عصاي موسى».

(٢) عبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ٢٠٨، النجف، ١٣٥٠هـ.

به اليوم في شأن النبي والأئمة كان القائل به في الماضي متَّهماً بالغلو والإفراط[١].

ويقول في موضع آخر مدافعاً عن محمد بن سنان في ما اتهم به من غلو: وقد بيّنّا مراراً عديدة أنه لا وثوق لنا برميهم رجلاً بالغلو؛ لأنّ ما هو الآن من الضروري عند الشيعة في مراتب الأئمة كان يومئذ غلواً. حتى أنّ مثل الصدوق رحمه الله عدّ نفي السهو عنهم غلواً، مع أنّ نفي السهو عنهم اليوم من ضروريات مذهبنا[٢].

وجدير بالقول أنّه لم يُتَّفق على تحديد ضروريات المذهب في أي زمن. وليس هناك اليوم إجماع عليها من قبل العلماء، ولم يُحدَّد أصلاً تعريف لضروري المذهب. إذاً قد يكون اليوم أمر ما ضرورياً في رأي عالم شيعي، في حين لم يكن بالأمس ضرورياً عند عالم آخر، بل في عصرنا، وفي كل عصر، قد يعتبر بعض العلماء أموراً، ومنها: أوصاف الأنبياء أو الأئمة، من ضروريات المذهب، ولا يعدّها آخرون من الضروريات، أو قد ينكرونها من الأساس، فكيف يثبت ذلك أنّهم يعتبرون الأئمة أناساً مثلهم، معرضين للزلل، وفاقدين للعلم اللدني، وغير منصوبين من قبل الله تعالى؟!

مدى دلالة هذا الشاهد على مدعيات الكاتب

أولاً: الاستنتاجان، الأول والثاني، مقبولان تماماً. فإضافة إلى المامقاني صرّح بها كثير من علماء الرجال. أما نحن فنخطو خطوة أخرى لنقول: استمر هذا الاختلاف، وإن بشكل أقل حدة، في القرون العشرة الأخيرة أيضاً، وبقي الاختلاف بين أصحاب نظرية الأئمة المعصومين في ما يخصّ مراتب فضلهم وكمالاتهم. ومن الطبيعي أنّ من يعتقد بدرجة من الفضل والكمال للأئمة يعتبر مَن يتجاوزه في ذلك مغالياً ومفرطاً.

(١) المصدر نفسه.

(٢) تنقيح المقال ٣: ١٢٥.

لكن هذا الغلو يختلف جذرياً عن الغلو في الذات، الذي يكون القائل به كافراً. ولا يختص ذلك بالشيعة، بل يشمل سائر المذاهب والأديان أيضاً.

ثانياً: لم يتوصل الكاتب إلى النتيجة الثالثة بطريقة سليمة. وقد وقع في مغالطتين:

أـ لا يمكن، بأي شكل من الأشكال، الاستنتاج من «أنّ أغلب ما نعتقد به اليوم من ضروريات المذهب كان يعتبره البعض غلواً» أنّهم الأغلبية في ذلك الزمان. يصرّح الكاتب نفسه أنّ «القميين» كانوا على هذا الرأي. وحتى لو كان جميع القميين يعدّون الاعتقاد بالفضائل المختلف عليها غلواً فكيف لهم أن يكونوا أغلبية الشيعة في العالم الإسلامي؟ هل كانت مدارس المدينة وسامراء والكوفة وبغداد وغيرها أقلية في قبال مدرسة قم؟

إذاً، خلافاً لتصور الكاتب، لا تدلّ عبارة «عدّ الاعتقاد بها غلواً» على طغيان ذلك الرأي، وإنما تدلّ على أنّ منكري تلك الفضائل كانوا يعدّون المعتقدين بها غلاة، بغض النظر عن كونهم أكثرية أو أقلية في المجتمع. ولا يمكن استنتاج ذلك من هذه العبارة، بل يجب مراجعة المصادر التاريخية.

ب ـ علمنا في الفقرة الماضية أنّ الكاتب انتهج مغالطة «التعميم المجحف»، ولم ينتهِ بالمغالطة عند هذا الحد. وخطأه الأساسي هو أنّه يعتبر هذا القول شاهداً على مدعاه. وقد ادعى أنّ غالبية الشيعة حتى القرن الخامس كانوا يعتقدون بأنّ أئمة الشيعة غير منصوص عليهم، ولا يتمتعون بالعلم اللدني، وهم معرَّضون للزلل كسائر الناس، فكيف استشف من هذا القول أنّ الأمور المذكورة من الأمور الخلافية؟ ألم يصرّح بأنّ الشيخ الصدوق من الذين عدّوا إنكار سهو النبي والإمام غلواً وتجاوزاً، وفي المقابل اعتبر الشيخ المفيد جواز سهو النبي والإمام من مصاديق التقصير في حقهم؟ وألم يعتقد كلاهما بنص صريح أنّ الأئمة منصوص عليهم، ومنصوبون من قبل الله تعالى، ويتمتعون بالعلم اللدني والعصمة؟ وقد أيّد الكاتب ذلك.

وسواء كانت الأكثرية مع المفيد أو الصدوق، وكلاهما من التابعين لنظرية الأئمة المعصومين، فما علاقة الأمر بتأييد نظرية الأئمة غير المعصومين؟ والحق أنّ نزاع القميين والبغداديين، وإن عكّر الماء، لا يدع الكاتب أن يصطاد ما يشاء.

وقد وقع الكاتب هنا في مغالطة «وضع ما ليس بعلة علة»[1]؛ إذ عدّ إثبات النزاع حول سهو النبي إثباتاً للنزاع حول التنصيب الإلهي، والعلم اللدني، والعصمة. فما يحتاجه الكاتب لإثبات رأيه لا يمكن استنباطه منطقياً من تلك الأقوال.

٢. اضطراب المتقدّمين في درجات الغلوّ والتقصير

الشاهد الثاني: نقل الكاتب شاهده الثاني لإثبات مدعاه عن الوحيد البهبهاني، حيث قال: «إنّ الظاهر أنّ كثيراً من القدماء، ولا سيما القميين منهم (وابن الغضائري)، كانوا يعتقدون للأئمة عليهم السلام منزلة خاصة من الرفعة والجلالة، ومرتبة معينة من العصمة والكمال، بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما كانوا يجوِّزون التعدي عنها، وكانوا يعدون التعدي ارتفاعاً وغلواً حسب معتقدهم، حتى أنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم غلواً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم، أوالتفويض الذي اختلف فيه كما سنذكر، أو المبالغة في معجزاتهم، ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الإغراق في شأنهم، وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص، وإظهار كثير قدرة لهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض، ارتفاعاً أو مورثاً للتهمة به، ولا سيما أن الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين. (وبالجملة) الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصولية أيضاً. فربما كان شيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً، غلواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو غير ذلك، وكان عند آخر مما يجب اعتقاده، أو لا هذا

---

(١) The fallacy of Ignoratio Elenchi

ولا ذاك[1].

دراسة ونقد

قبل مناقشة ما استنتجه الكاتب من كلام الشيخ وحيد البهبهاني تجدر الإشارة إلى أمرين:

أـ تبدأ عبارة البهبهاني: «إن الظاهر...»، في حين أسقطها الكاتب في ترجمته لها. وقد نقلها بشكلها الصحيح بعد عدة أسطر حين عاد إليها. وتكمن أهمية ذلك في دلالتها على أنّ الشيخ البهبهاني لم يمتلك دليلاً خاصاً يستند إليه. وهو، كالمامقاني والخوئي وسواهما من علماء الرجال، يستند إلى الشواهد والقرائن المتوفرة لديه.

إذاً هذا الموضوع أساساً، كما الشاهدين الأول والثالث، لا يتعدى كونه رأياً، وإن كان صائباً، وتمتع بقبول عام في القرون المتأخرة.

ب ـ يصدق الجزء الأخير من كلام الشيخ البهبهاني، أي اختلاف العلماء في أصول العقائد، على كافة العصور، ولاسيما عصرنا الحاضر، ولا يختص بالقدماء. وقد وجدنا من كبار علماء الشيعة ومراجعهم من اختلفوا في الأصول، وحتى في أهم أصول معتقدات الموحِّدين، وهو توحيد الباري تعالى. فقد اعتبر البعض وحدة الوجود الشخصية، التي جاء بها ابن عربي وأتباعه في آثارهم، كفراً وإلحاداً، وفي المقابل عدّ بعض العلماء تلك النظرية توحيداً محضاً، وأطلقوا عليها توحيد خاصّ الخاص، كما اعتبروا إنكارها «تقصيراً» جلياً في التوحيد، وأرجعوه إلى القصور في الإدراك. لكن في نفس الوقت يؤمن كلا الطرفين بوحدانية الله، ويرى الآخر في مراتب عالية من الإيمان، ويؤيده. ولا توحي هذه الخلافات بأنّ أحدهم موحِّد، والآخر منكر للتوحيد.

---

(١) الفوائد الرجالية، الفائدة الثانية: ٣٨؛ التعليقة على منهاج المقال: ٢١.

وكذلك هو حال علماء الشيعة الإمامية الذين اختلفوا في كمالات الأئمة المعصومين وفضائلهم، فجميعهم مؤمن بتنصيبهم من قبل الله تعالى، وتمتعهم بالعلم اللدني، والعصمة، لكنهم اختلفوا في سعة هذا «العلم اللدني»، ومدى «قدرتهم». وهو ما يشير إليه الشيخ البهبهاني في ما ذكر من خلاف.

استنتاجات كديور من كلام الشيخ البهبهاني

الاستنتاج الأول: «كان رأي المتقدمين (علماء الشيعة حتى منتصف القرن الخامس) مختلفاً بشأن الأئمة. فما نسبه القدماء للأئمة كان أقل مما نسبه أخلافهم، حتى عدّوا الاعتقاد بأكثر من ذلك غلواً وإفراطاً في المذهب».

لقد وقع الكاتب في استنتاجه هذا في مغالطة «التعميم المجحف».

يقول الشيخ البهبهاني: «كثيراً من المتقدمين...»، لكن الكاتب عمَّم ذلك، فقال: «المتقدمين (علماء الشيعة حتى منتصف القرن الخامس)...».

إذاً هذا الاستنتاج باطل منطقياً.

وإن قيل: إنّ عبارة الشيخ كديور هذه قضية مهملة، وليست موجبة كلية، والمهملة في حكم الجزئية، إذاً ليس هناك مغالطة في الأمر.

أجبتُ: إننا لو فرضناها مهملة، وفي حكم الجزئية، فلا تؤدي غرضه؛ لأنّ الجزئية تصدق بتحقق أحد مصاديقها.

ويجب التنبيه أيضاً إلى أنّ «كثيراً من المتقدمين...»، لا تعني «غالب المتقدمين...»، أو «أكثر المتقدمين...». ولعلّ هذه الصيغة تستعمل للدلالة على عدد لا يتجاوز الأصابع. فمثلاً: إن قيل: كثيرٌ من المتقدمين كانوا علماء فلا يدلّ ذلك أبداً على أنّ غالب المتقدمين كانوا علماء، بل إنّ عدد العلماء الذي اعتبر «كثيراً» يكون قليلاً إن قيس بعدد غير العلماء.

الاستنتاج الثاني: «ممثلو الشيعة في القرون الأولى، أي المتقدمين، لم يسمحوا بتجاوز حدود معينة في أوصاف الأئمة. وكثير من الأوصاف فوق البشرية، التي نتحدث عنها، تقع خارج الدائرة التي حدَّدوها. هذا الرأي كان غالباً في عصره».

لقد تكررت مغالطة «التعميم المجحف» هنا أيضاً، فقد قال في الختام: «هذا الرأي كان غالباً في عصره». ومن الواضح أنّه لا يمكن الاستنتاج من كلام الشيخ البهبهاني غلبة معتقد القميين وابن الغضائري من القرن الثاني وحتى القرن الخامس، أو في عام ما، إلا بتعميم مجحف. ولا ننسى أنّ «كثيراً من المتقدمين» لا تعني «غالب المتقدمين» إطلاقاً، كي تستنتج غالبيتهم.

الاستنتاج الثالث: «كان مشايخ قم ـ وسوف نتطرق لتعريفهم بشكل مستقل ـ وأحمد بن الحسين البغدادي، المشهور بابن الغضائري (٤٥٠هـ)، من منتقدي المعتقد الذي ينسب صفاتٍ فوق بشرية للأئمة».

وهنا نقول: إن أراد بـ «منتقدي المعتقد الذي ينسب صفاتٍ فوق بشرية للأئمة» من لا يعتقدون بتنصيب الأئمة من قبل الله، والنص على ذلك، وتمتعهم بالعلم اللدني والعصمة، فذلك ما لا يمكن استنتاجه من كلام الشيخ البهبهاني حول مشايخ قم وابن الغضائري، وحينئذ يكون الاستنتاج مبنياً على مغالطة وضع ما ليس بعلة علّة، وهي كاذبةٌ منطقياً.

وإن أراد بذلك من يعتقدون بنظرية الأئمة المعصومين، لكن يخالفون الغلو والتفويض حسب فهمهم، فهذا كلام صحيح، ولكن لا علاقة له بمدَّعاه.

الاستنتاج الرابع: «إنّ محاور الخلاف في صفات الأئمة، كما يرويها البهبهاني، هي: إمكان حدوث السهو، تفويض الأمور إلى الأئمة، المعجزات، الأمور الخارقة، شأن الأئمة، تنزيههم عن كثير من النواقص، علم الغيب، قدرة الأئمة. وتشترك جميع هذه المحاور في الأمور فوق البشرية المنسوبة للأئمة».

وهنا نقول: صحيح أنّ القميين والبغداديين اختلفوا في هذه الأمور، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّه في بعضها، كحدوث السهو أو التفويض، كان الاختلاف على السلب أو الإيجاب. في حين أنّ الخلاف في أخرى كان على الشدة والضعف. كما أنّ القميين لم ينكروا معاجز الأئمة، ولذلك قال البهبهاني: «المبالغة في معاجز الأئمة»، ولم يقل أصل الإعجاز. وكذلك هو الأمر بالنسبة للقدرة، وخرق العادة، والعلم.

الاستنتاج الخامس: «لم تذكر صفة العصمة في تقرير الشيخ البهبهاني من الموارد الخلافية. فقد اعتبر المتقدمين مؤمنين بدرجة متدنية من العصمة. فهل العصمة من الأمور المشككة، ولها مراتب، أم أنّ الأمر متواطئ، ويدور بين النفي والإثبات (فإما أن يعتقدوا بعصمة الأئمة أو لا)؟ لا يبدو هذا الأمر صائباً في تقرير البهبهاني، كما سنذكر في الشاهد الثالث، إذ شمل الخلاف العصمة أيضاً».

وهنا نقول: خلافاً لرأي الكاتب فإن العصمة أمر مشكك ذو مراتب. فجمهور متكلمي الشيعة ينزِّهون النبي والأئمة عن أية معصية أو خطأ أو نسيان. في حين أنّ جماعة أخرى، كبعض القميين، يجوِّزون الخطأ والنسيان في الأمور التي لا تتعلق بتلقي الوحي، أو حفظه، أو إبلاغه، أو تفسيره في ما يخصّ النبي، وما عدا تلقيه في ما يخص الأئمة؛ إذ يختص النبي بذلك. فحتى لو لم يصدق القول تاريخياً، وقد صدق، فقد أخطأ كديور في عدم تعدد مراتب العصمة، وتخطئة الوحيد البهبهاني؛ إذ إنّ الأمر متصوّر.

٣. موقف الشهيد الثاني ومعياريّة الإيمان

نقل الكاتب مقاطع من كتاب «حقائق الإيمان»، للشهيد الثاني، وعدّها شاهداً على مدعاه. فقد بدأ بتساؤلات الشهيد الثاني حول الإيمان بالنبوة، قائلاً: وهل يعتبر في تحقق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياء، بمعنى أنه لا نبي بعده، وغير ذلك من أحكام النبوات وشرائطها؟

يظهر من كلام بعض العلماء ذلك، حيث ذكر أن من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان، ويحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً.

ويقول محقاً: «إنّ الشهيد الثاني يميل إلى الإجابة الأخيرة، أي الاكتفاء بالتصديق الإجمالي، وعدم وجوب التصديق التفصيلي، كشرط للإيمان». ثم ينقل كلام الشهيد حول الأصل الرابع الذي يتوقف عليه الإيمان، حيث يقول: «الأصل الرابع: التصديق بإمامة الاثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين. هذا الأصل اعتبره في تحقق الإيمان الطائفة المحقّة الإمامية، حتى أنه من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع. ثم إنه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمة».

ثم يتساءل الشهيد عما إذا كان التصديق التفصيلي بعصمتهم، والنص عليهم، وعلمهم اللدني، وكونهم محدَّثين، وأمثالها، ضرورياً في تحقق الإيمان، أو يكتفى بالاعتقاد الإجمالي بإمامتهم ووجوب طاعتهم؟ ثم يقول مجيباً: فيه الوجهان السابقان في النبوة. ويمكن ترجيح الأول بأنّ الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والنقل. وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم؛ فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار. يعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشي جملة مطلعة على ذلك، مع أنّ المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدالتهم[(١)].

(١) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٤٩ ـ ١٥١، تحقيق: سيد مهدي رجائي، مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، قم، ١٤٠٩هـ.

استنتاجات كديور، مطالعة وتقويم

وقد استنتج الكاتب أموراً غريبة من كلام الشهيد:

أـ يرى الشهيد الثاني أنّ من يعتقد بالإمامة، ويلتزم باتباع أوامر الأئمة ونواهيهم، لكن لا يؤمن بتفاصيل، كالعصمة، والنص الإلهي عليهم، وتمتعهم بالعلم اللدني، لا يستبعد إيمانه وتشيعه. إذاً قد يكون شخص ما شيعياً، ومعتقداً بالإمامة، بمعنى أن يتبع في الفكر والعمل الأئمة، دون أن يعتقد بصفات فوق بشرية لهم. فليس الاعتقاد بعصمتهم، وتمتعهم بالعلم اللدني، والنص الإلهي عليهم، من ذاتيات التشيع؛ إذ لا يستبعد التشيع والإيمان المذهبي لمن لا يعتقد بها.

إن ما قاله الكاتب ينم عن سوء فهم لكلام الشهيد الثاني. ولاستبانة رأي الشهيد ينبغي مراجعة كلامه حول النبوة في نفس الفصل، والذي لم يترجمه كديور.

يذكر الشهيد في مستهل نفس الفصل أنّ ثالث أمر يجب الإيمان به هو تصديق نبوة محمدﷺ، وجزئيات تعاليمه المعلومة بتفصيل، وإجمال ما هو معلوم مجملاً. ثم يقول: لا يستبعد أن يجزي التصديق الإجمالي لكل ما أتى به لتحقق الإيمان. وإن أمكن للمكلف تحصيل العلم التفصيلي به فعليه ذلك في ما يتعلق بالعمل.

لكن كيف الأمر في ما يتعلق بالمبدأ والمعاد، اللذين أخبر عنهما الرسول، كالسؤال في القبر، والمعاد الجسماني؟ هل يشترط في تحقق الإيمان التصديق التفصيلي بها؟

يقول الشهيد الثاني: صرّح بعض العلماء بوجوب التصديق التفصيلي بها، لكن يبدو أن التصديق الإجمالي بها مجزٍ، بمعنى أن يؤمن المكلَّف بكل ما أتى به النبي، وحيثما اتضح لديه تفصيل أمر عن النبي يؤمن به، وإن لم يسمع به من قبل.

وما يؤيد هذا الرأي أنّ المسلمين في الصدر الأول لم يعرفوا تفاصيل تعاليم النبي، بل تعلَّموها تدريجياً، وعلى الرغم من ذلك عدّوا مسلمين. فلو اشترط العلم التفصيلي

لخرج هؤلاء جميعاً من دائرة الإسلام.

ثم يطرح الشهيد الثاني نفس السؤال الذي أورده كديور، فيتساءل عما إذا اشتُرط التصديق التفصيلي بعصمة النبي وطهارته وخاتميته، أو اكتفي بالتصديق الإجمالي؟

يميل الشهيد ـ كما يقول كديور ـ إلى الوجه الثاني، أي الاكتفاء بالتصديق الإجمالي. لكن هل يتيح لنا ذلك الاستنتاج بأنّ الشهيد لا يعتبر الاعتقاد بعصمة النبي وخاتميته من شروط تحقق الإيمان، فيمكن ـ حسب رأي الشهيد الثاني ـ الاعتقاد بعدم عصمة النبي وخاتميته، وتحقق الدخول في الإسلام؟

كل ما يسعنا قوله هنا علينا قوله عن عصمة الإمام، والنص عليه، وعلمه اللدني؛ إذ أجاب الشهيد صراحة، حين السؤال عن وجوب التصديق التفصيلي بهذه الأمور: «فيه الوجهان السابقان في النبوة»، أي وجه لزوم الاعتقاد التفصيلي، ووجه كفاية التصديق الإجمالي. ثم قال: يؤيد البعض الوجه الأول، ولا يستبعد أن يجزي الوجه الثاني.

ولا نغفل أنّ الشهيد يرى الإيمان أمراً مشككاً ذا مراتب[1]. ويتّضح من بيانه هذا أنه يجد الاعتقاد الإجمالي بالنبوة ولوازمها، والإمامة ولوازمها (أي الصفات التي نتحدث عنها)، مرتبة دانية من الإيمان. فعلى حد تعبيره: لا يستبعد أن يتحقق الإيمان بالتصديق الإجمالي لإمامتهم. فهل تدلّ عبارة «لا يستبعد» على أنه يجدها مرتبة عالية من الإيمان، أو تكشف عن تشكيكه في أصل تحقق الإيمان، وإن لم يكن شكّك في أصل تحقق الإيمان فقد اعتبرها أدنى مراتب الإيمان، أي على حدّ عدم الإيمان.

ب ـ كان لدى كثير ممن عاصروا الأئمة انطباعاً بشرياً عنهم، ولم يتصوّروا أموراً فوق بشرية لهم. وقد نزعوا إلى التشيع من بين التصورات المختلفة عن الإسلام؛ لأنهم وجدوا الصيغة العلوية، والمنطبعة عن باقي الأئمة، أتقن وأفضل. كما وجدوا الأئمة

(١) المصدر نفسه: ٩٧.

أسوة عملية للإسلام الحقيقي.

من الواضح أنّ التعامل مع العلماء الأبرار لم يكن تعبدياً، ولا تقليداً أعمى، بل تعاملاً عن وعي وتمحيص. يمكن مناقشة العالم البار، وحتى نقده ومساءلته، والأخذ برأيه بعد الاقتناع.

هؤلاء الشيعة، وإن عدّوا أئمتهم أعلم وأفضل، لكن لم يتّبعوهم لتمتعهم بأوصاف فوق بشرية، بل لأنهم وجدوهم على حق نظرياً وعملياً، فاقتدوا بهم. وهذه هي ملامح التشيع الأول.

وفي سياق تقييمنا لهذا الكلام نقول: هل يُستنبط هذا الدفاع الحداثوي عن نظرية الأئمة غير المعصومين حقاً من كلام الشهيد؟! ألا يمكن الدفاع عن الاعتقاد بعدم عصمة النبي بنفس الطريقة؟ وهل أن اتّبّاع النبي والأئمة المعصومين تقليد أعمى، لكن التعامل مع العلماء الأبرار عن وعي وتمحيص؟ لسنا في معرض الحديث عن هذا الموضوع، لكن هل يفهم هذا الرأي (في تعريف التشيع الأول) من كلام الشهيد؟!

إضافة لذلك، فإن الشهيد الثاني ـ وحسب قول الكاتب ـ يعتبر كتاب الكشي مصدره في قوله، وكتاب الكشي موجود بين أيدينا. إذاً التقرير التاريخي الذي نقله الشهيد يساوي في اعتباره الشواهد الموجودة في كتاب الكشي على هذا المدعى. فرأي الشهيد الثاني في هذا الموضوع، حتى وإن دلّ على ما يدّعيه الكاتب، لا قيمة له بحد ذاته. إذاً، الشاهد الثالث ـ وخلافاً لتصور الكاتب ـ ليس أفضل من الشاهدين السابقين.

العلماء المؤيدون لنظرية «العلماء الأبرار»

خصص الكاتب شطراً من بحثه لتعريف العلماء البارزين المعتقدين بنظريته «المنسية». وبناء على ما مضى لا يعتقد هؤلاء بتنصيب الأئمة من قبل الله تعالى، ولا

بتمتعهم بالعلم اللدني، والعصمة. فإن تمكّن الكاتب من تقديم أدلة ومستندات معتبرة على ذلك علينا القبول بأنهم يعتقدون بنظرية الأئمة غير المعصومين، وإلاّ فإن مدّعاه كدعوى مَنْ عدّ الحلاج شيوعياً. أما هؤلاء العلماء، فهم:

١. ابن الغضائري

أول من عدّه كديور من المعتقدين بنظرية الأئمة غير المعصومين هو ابن الغضائري.

يقول الكاتب: إنّ ابن الغضائري «كان يدرس نص الروايات المنقولة عن كل راوٍ، فإن وجدها تتجاوز الحد المتعارف في الاعتقادات، وتبلغ حدّ الارتفاع والغلو، حسب مبانيه، ضعّف الراوي، واتهمه بالكذب ووضع الحديث».

ثمّ ينقل رأي جماعة من علماء الرجال في ابن الغضائري، ويقول: ما نستنتجه من كلام العلماء عن ابن الغضائري، وتؤيده مراجعة كتابه، أن اعتقاد ابن الغضائري بالأئمة يختلف جوهرياً عن الاعتقاد السائد منذ القرن الخامس...، وإن لم يسعنا الحديث بجزم عن رأيه في «حدود الاعتقاد المعتدل حول صفات الأئمة»؛ لعدم وصول أغلب كتاباته إلينا، لكن يمكننا القول بثقة: إنّه من المنتقدين المهمين لنسبة الأمور فوق البشرية للأئمة. كما أنه من أشد علماء الشيعة غيرة وحرصاً على القول بالمنحى البشري في الإمامة، أو نظرية العلماء الأبرار.

إن مطالعة كتابه، وإمعان النظر في آرائه الاجتهادية، والتي تعتمد على رؤيته الاعتقادية الخاصة بالأئمة ـ والتي أشار إلى مبانيها بإيجاز ـ، يبدد أيّ إبهام في هذا الخصوص.

نقد وتعليق

ترد على هذا الكلام عدة ملاحظات:

الأولى: مَنْ كان دأبه نقل النصوص مطولة عن الشهيد الثاني والوحيد البهبهاني؛ للتشبث بأضعف شاهد، لو وجد أقل مؤيد من كلام ابن الغضائري لنقله، ولم يكتفِ بادعاء أنّ «إمعان النظر في الآراء الاجتهادية لابن الغضائري يبدد أي إبهام في هذا الخصوص»، بدل تقديم الدليل عليه.

إلى هنا يمكن للطرف المقابل أيضاً الادعاء بثقة أنّ ابن الغضائري لم يكن من المنتقدين الأساسيين، أو حتى غير الأساسيين، لنظرية النص على الأئمة من قبل الله، وتمتعهم بالعصمة، والعلم اللدني.

الثانية: يكشف التأمل في كتاب ابن الغضائري، الموجود بين أيدينا، أنّه لم يتهم الرواة بالغلو بسبب نقلهم فضائل أهل البيت، بل إنّ الاتهام بالغلو في كلامه جاء من سنخ الاتهام بالغلو في الذات.

فأولاً: من الرواة الذين وثّقهم محمد بن أورمة القمي. وهو من رواة فضائل أهل البيت. فلو كان يعتبر هذه الفضائل غلواً لما وثّقه.

وثانياً: إن روايات الفضائل التي يعتبرها الكاتب صفات فوق بشرية قد وردت بكثرة في كتب «الكافي»، و«بصائر الدرجات»، و«كامل الزيارات». وهي من الكتب التي كانت في متناول ابن الغضائري. فلو كان يتهم الرواة بالغلو بسبب نقل أمثال هذه الروايات لاتهم كثيراً من هؤلاء.

وثالثاً: لو كان ابن الغضائري يتهم الرواة بالغلو؛ لنقلهم روايات الفضائل، كان لزاماً عليه اتهام جميع الرواة في سلسلة السند، لا بعضهم فقط. في حين أنه يتهم بعض الرواة من أول السند، وبعض من الوسط، وآخرين من نهايته. وهذا دليل على أنه لم يتهمهم لنقلهم هذه الروايات. فلعله وجد أموراً عندهم تكشف شكلاً من أشكال الغلو في الذات لديهم.

وفي نفس الوقت قد يكون ابن الغضائري وقع في نوعين من الخطأ: **الأول**:

تشخيص مفاد الرواية، وهل أنها تعكس الغلو في الذات، أو الغلو في الصفات؟ فمثلاً: إن نُسب علم الغيب في الرواية إلى الأئمة المعصومين، وفهمت على أنها علم الغيب الذاتي والمطلق، عدّت من صنع الغلاة؛ في حين لو فهمت بمعنى علم الغيب الملهم والمحدود، وكان السند صحيحاً، عدّت صحيحة. **الثاني**: إن ابن الغضائري لم يلتفت إلى أنّ الغلاة الوضّاعين، كالمغيرية والخطابية، الذين كانوا يضعون الحديث مع سنده، قد ينسبون أحاديثهم الموضوعة إلى الرواة الذين اتهمهم.

الثالثة: لنفترض أنّ ابن الغضائري اتهم البعض بالغلو؛ بسبب نقل بعض الروايات في فضائل الأئمة، فهل يدلّ ذلك على إنكاره عصمة الأئمة وعلمهم اللدني؟ ألم يذهب الشيخ الصدوق مذهب أستاذه ابن الوليد في أنّ منكر جواز سهو النبي والإمام غالٍ، فهل كان منكراً لعصمة الأئمة وعلمهم اللدني؟ وكذلك هو الحال بالنسبة لابن الغضائري.

٢. ابن الجنيد الإسكافي

إن ثاني من نسب له كديور نظرية الأئمة غير المعصومين هو ابن الجنيد. ودليله في ذلك رأي ابن الجنيد في علم الأئمة، وهو أنّ «كلام الأئمة يمثّل آراءهم».

ويستشهد كديور؛ لإثبات هذا المدعى، بأمرين: **الأول**: كلام الشيخ المفيد؛ **والثاني**: كلام السيد المرتضى. وقد استنتج الكاتب من كلامهما أن ابن الجنيد أنكر علم الأئمة اللدني. إذاً هو لا يعتبرهم معصومين.

الشاهد الأول من كلام الشيخ المفيد: يشير الشيخ المفيد في رسالة «المسائل السروية» إلى المسائل المصرية لابن الجنيد، قائلاً: وأجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقّبها بـ «المسائل المصرية»، وجعل الأخبار فيها أبواباً، وظنّ أنّها

مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي[١].

ولتقييم هذا الشاهد ينبغي الالتفات إلى أمرين:

أولاً: إن ابن الجنيد من المعدودين الذين اختلف العلماء فيهم، وقد وردت آراء متناقضة حوله. أمّا اختلاف القميين معه فأمر طبيعي؛ إذ إنه من أصحاب مدرسة بغداد. لكن البغداديين، كالشيخ المفيد[٢]، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي[٣]، لم يبالوا به أيضاً، ولم يعتبروا آراءه الفقهية المخالفة مخلّة بانعقاد الإجماع[٤]، وكان مذهبه الفقهي مهملاً إلى القرن السادس. ثم منذ هذا القرن قام بعض العلماء بتوثيقه وتبرئته من القول بالقياس، كابن إدريس، والعلامة الحلي، والسيد بحر العلوم[٥]، والعلامة المامقاني[٦]، والسيد الخوئي[٧]، والسيد السيستاني[٨]. وعلى الرغم من ذلك ما زال بعضٌ من كبار العلماء في هذه الفترة لا يعدّون آراءه الفقهية المخالفة مخلة بالإجماع[٩].

ثانياً: لقد شكك بعض المختصين في انتساب رسالة المسائل السروية إلى الشيخ

(١) سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، المسائل السروية ٧: ٧٥.

(٢) يقول الشيخ المفيد عن عمل ابن الجنيد بالقياس: «ولذلك أهمل جماعة من أصحابنا أمره، وطرحوه، ولم يلتفت أحد منهم إلى مصنف له، ولا كلام» (المسائل الصاغانية: ٥٩).

(٣) يقول الشيخ الطوسي: «محمد بن أحمد بن الجنيد، يكنّى أبا علي، وكان جيّد التصنيف حسنه، إلا أنّه كان يرى القول بالقياس، فترك لذلك كتبه، ولم يعوّل عليها» (الفهرست: ١٣٤).

(٤) راجع: السيد المرتضى، الانتصار: ٧٨، ٨١، ٨٣، ٢١٧ ـ ٢١٨، ٢٢٧، ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٥) راجع: بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٣: ٢١٣، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، ١٣٦٣هـ.

(٦) راجع: المامقاني: تنقيح المقال ٢: ٦٧.

(٧) راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٣٣٧، ١٤١٣هـ.

(٨) راجع: السيد منير الخباز، الرافد إلى علم الأصول (تقريرات بحوث السيد السيستاني) ١: ١١.

(٩) راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية.

المفيد.

يقول السيد الخوئي: إنّ النجاشي والطوسي، اللذين استقصيا تأليفات المفيد، لم يذكرا هذا الكتاب. ثمّ إنّ كلّ هذا الجدل واللغط الذي أثير حوله كان بسبب رأيه في القياس، وهو من مسائل أصول الفقه، فكيف يمكن أن يغفلا مسألة أساسية كهذه، أي نسبة الرأي للإمام، والتي يسبب القول بها الخروج من المذهب؟[1]. إذاً تنتفي هذه النسبة من الأساس.

ثم هل تجوز نسبة اعتقاد كهذا إلى شخصية كابن الجنيد دون توفر وثائق عنه أو عن أشخاص غير منحازين يروون مباشرة عنه أو عن كتاباته، والحكم عليه معتمدين في ذلك على كلام شخص واحد، وإن كان عادلاً وثقة؟ فإن اعتبرنا الناقل معصوماً جاز الاعتماد عليه، وإلا فلا يمكننا ذلك.

وقد يقول الكاتب: إنه لم يحكم بالاعتماد على كلام شخص واحد، بل لديه شاهدان عادلان. لكن الحقيقة أنّ الشاهد الآخر يشهد ضده، وليس ضد ابن الجنيد.

الشاهد الثاني من كلام السيد المرتضى: عدّ السيد المرتضى رأي ابن الجنيد ضرباً من الاجتهاد والاستنباط، فرفضه. ثم قال في بيان خطأ ابن الجنيد: «ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصل؛ لأنه لم يكن في هذا دلالة، ولا إليه دراية، يفرّق بين علم النبي بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه. وهذا غلط منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف، فعلم كل عالم بمعلوم بعينه كعلم كل عالم به.

فلو شهد النبيﷺ أو الإمام عليعليه السلام أو خلفائه حدوث الجريمة المسببة للحد الشرعي فعلمهم جميعاً على حد سواء في الاعتبار. ثم ينقل السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على بطلان الحكم بالعلم لغير النبي كما يلي: وجدت الله تعالى قد أوجب

(١) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٣٣٧.

للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً، أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين، كالمواريث، والمناكحة، وأكل الذبائح. ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسولهﷺ على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، فكان يعلمه، ولم يبيّنﷺ أحوالهم لجميع المؤمنين، فيمتنعون من مناكحتهم وأكل ذبائحهم.

إذاً يختلف علم النبي عن علم الأئمة والقضاة من حيث المنشأ، فينبغي أن تختلف آثاره الفقهية.

يعدّ السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد في اختلاف علم النبي عن عامة المؤمنين غير تام؛ إذ يرفض من ناحية أنّ الله أطلع نبيه على نفاق المنافقين، ومن ناحية أخرى يعتبر إسقاط حقوق، كجواز النكاح، والإرث، وأكل الذبائح، مختصاً بمن يعلن كفره وارتداده، ولا يشمل من يضمره في قلبه[١].

وقبل أن أشرع في بيان المواضع التي أختلف فيها مع فهم الدكتور كديور للنص الذي استشهد به أرى من الضروري توضيح أمر حول موضوع البحث. يقول السيد المرتضى في «الانتصار»: «ومما ظنّ انفراد الإمامية به، وأهل الظاهر يوافقونها فيه، القول بأنّ للإمام والحكام من قبله أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء، وسواء علم الحاكم ما علمه وهو حاكم، أو علمه قبل ذلك، وقد حكي أنه مذهب لأبي ثور»[٢].

ثم ينقل السيد الأقوال التسعة لأبناء العامة، ويضيف: «فإن قيل: كيف تستجيزون ادعاء الإجماع من الإمامية في هذه المسألة، وأبو علي بن الجنيد يصرّح بالخلاف فيها، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق والحدود.

(١) الانتصار: ٢٣٦ ـ ٢٤٣.

(٢) الانتصار: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

قلنا: لا خلاف بين الإمامية في هذه المسألة. وقد تقدم إجماعُهم ابن الجنيد، وتأخَّر عنه، وإنّما عوّل ابن الجنيد فيها على ضرب من الرأي والاجتهاد. وخطأه ظاهر»[١].

ثم يذكر السيد شواهد من حياة النبيﷺ والإمام عليعليه السلام. وهي مشهورة لدى الإمامية، فلا تخفى عن ابن الجنيد، وهو غير معذور في تفرّده وخروجه على إجماع الإمامية.

ويتابع السيد المرتضى قائلاً: «والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، زائداً على الإجماع المتردد، قوله تعالى: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ (النور: ٢)، وقوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما**﴾ (المائدة: ٣٨). فمن علمه الإمام سارقاً أو زانياً، قبل القضاء أو بعده، فواجبٌ عليه أن يقضي فيه بما أوجبته الآية من إقامة الحدود»[٢].

ثم يصرّح السيد بأنّ هاتين الآيتين تحملان على علم القاضي أو الحاكم، لا على الشهادة أو الإقرار. فلو أقرّ أحد بالزنا أو السرقة، أو شهد عليه جماعة، لا يمكن اعتباره زانياً أو سارقاً، بل إن تنفيذ الحدود في هذه الموارد من باب اتباع حكم الشارع. أما الزاني أو السارق الحقيقي فهو من يقوم بهذه الأفعال في العالم الخارجي[٣].

ويقول السيد متابعاً: «ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصل، لأنه لم يكن في هذا دلالة، ولا إليه دراية، يفرّق بين علم النبيﷺ بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه. وهذا غلط منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف، فعلم كل عالم بمعلوم بعينه كعلم كل عالم به. وكما أنّ النبيﷺ أو الإمامعليه السلام إذا شاهدا رجلاً يزني

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الانتصار: ٢٤١.

(٣) المصدر نفسه.

أو يسرق فهما عالمان بذلك علماً صحيحاً، فكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهما، والتساوي في ذلك موجود. ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسولهﷺ على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، وكان يعلمه، ولم يبيّنﷺ أحوالهم لجميع المؤمنين، فيمتنعون من مناكحتهم وأكل ذبائحهم. وهذا غير معتمد؛ لأنا...»[١].

إنّ الصيغة المنطقية لاستدلال ابن الجنيد كما يلي:

أ ـ جعل الله بين المسلمين حقوقاً، كالإرث والزواج، ولم يجعلها بينهم وبين الكفار.

ب ـ كان هناك من يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وعرّف الله نبيه بهم، لكن النبي لم يعمل بعلمه اللدني، ولم يطلع المسلمين على ذلك، فكان المسلمون يأكلون ذبائحهم، ويناكحونهم.

والنتيجة: علم القاضي لا حجية له، وإن كان نبياً.

ويرى السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على عدم اعتبار علم القاضي وحجيته خاطئاً، ولا يؤيده في أنّ الله أطلع نبيه على نفاق المنافقين. ثمّ يحصر إبطال بعض الحقوق، كجواز الزواج والإرث وأكل الذبائح، بمن أشهر كفره، لا من أضمره في قلبه[٢].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) رفض العلماء المتأخرون ردود السيد المرتضى على ابن الجنيد، وردّوا عليه بدورهم قائلين:

١ ـ ما علاقة هذا الكلام بباب القضاء؟ السؤال المطروح هو هل علم القاضي حجة أم لا؟ وتجيب بأنّ علم النبي لم يكن حجة في غير باب القضاء!

٢ـ قد عمل النبي على هذا النحو مراعاةً لبعض المصالح.

٣ـ علم الغيب ليس معياراً للتكليف، ولا مناطاً له، بل ما يحصل من الطرق الاعتيادية يكون مداراً للتكليف.

اتضح مما مضى أنّ السيد المرتضى ادعى الإجماع في أنّ القاضي، سواء كان نبياً أو إماماً أو من القضاة المنصوبين من قبلهم، يمكنه الحكم بموجب علمه. وفي المقابل ـ وبناء على نقل السيد في هذا الكتاب ـ يرى ابن الجنيد عدم جواز ذلك مطلقاً.

إذاً، خلافاً لما تصوّر وادعى كديور، لم يختلف السيد وابن الجنيد، لتمييز الأخير بين علم النبي والأئمة، وإنكار علم الأئمة اللدني، بل إن خلافهم هو حول حجية علم القاضي بشكل عام. وهناك ثلاث قرائن عليه:

أ ـ سياق النص: إنّ موضع الخلاف ـ كما رأينا ـ هو حجية علم القاضي بشكل مطلق، حيث يعتقد السيد بحجيته، ويدّعي انعقاد الإجماع على ذلك. وبناء على نقل السيد فإن ابن الجنيد يرفضه مطلقاً.

يقول السيد محاججاً ابن الجنيد: كما أنّ النبي أو الإمام لو شاهدا أمراً يكون علمهما به معتبراً فكذلك هو الأمر بالنسبة للقضاة المنصوبين من قبلهم.

فهل من الممكن أن يحاجج السيد ابن الجنيد بهذا الأسلوب لو كان الأخير يرى فارقاً أساسياً بين منشأ علم النبي والإمام؟ من الواضح أنه لا يمكنه ذلك. إذاً لم يفهم السيد من كلام ابن الجنيد أنه ينكر علم الإمام اللدني، أو يميّز بين علمه وعلم النبي. ولذلك لم يسْعَ السيد لإثبات أنّ علم الإمام لدني، كعلم النبي. بل سعى لإثبات أن علم القاضي غير المعصوم حجة في أمر القضاء، كما هو الحال بالنسبة لعلم النبي والإمام.

ولو لم يقتطع كديور النص، وترجم هذه الفقرة المكملة لما اقتطعه من استدلال السيد المرتضى، وتدبّر فيها، لما أساء فهمها، ولما أوردها شاهداً على مدعاه.

ب ـ يؤيدني تفسير العلماء لهذه العبارات على مدى القرون. ففي حين طرح عشرات الفقهاء المسألة كما بيّنتها[1] لم يروها أحدٌ منهم كما جاء بها كديور.

---

(١) راجع: العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٨: ٣٨٨ ـ ٣٨٩، مؤسسة النشر الإسلامي؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٣: ٣٨٤، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٦هـ؛

ج ـ المؤيد الآخر للبيان المشهور، الذي أوردته، هو التعارض الذاتي لقراءة كديور.

فأولاً: لقد أخطأ كديور في ترجمة عبارة السيد المرتضى. وقد تكون هذه الترجمة الخاطئة هي منشأ التفسير الخاطئ الذي قدّمه؛ إذ قال السيد المرتضى في بيان استدلال ابن الجنيد، نقلاً عنه: «ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله صلى الله عليه وآله على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، وكان يعلمه، ولم يبيّن صلى الله عليه وآله أحوالهم لجميع المؤمنين». ومن الواضح أنّ فاعل (أطلع) هو الله، لكن فاعل (لم يبيّن) هو النبي. لكن الشيخ كديور عدّ الله فاعلاً لكلا الفعلين في ترجمته. وقد أدّى هذا الخطأ، وكذلك الفهم الخاطئ لمجموع القضية، إلى استنتاجٍ خاطئٍ بأنّ علم النبي يختلف من حيث المنشأ عن علم الأئمة والقضاة، ولذلك تكون آثاره الفقهية مختلفة أيضاً.

وثانياً: بناء على ترجمة كديور فقد ميّز ابن الجنيد من ناحية بين علم النبي وعلم الأئمة، وأعطى النبي علماً لدنياً، دون الأئمة. ومن ناحية أخرى رفض السيد المرتضى رأي ابن الجنيد، وأنكر علم النبي اللدني بنفاق المنافقين. إذاً ينبغي أن لا يعتقد السيد المرتضى بالعلم اللدني للإمام، ولا حتى للنبي. ولو التفت كديور إلى ذلك لاتخذه شاهداً أقوى على شيوع القراءة البشرية للإمامة لدى الشيعة في تلك العصور، قراءة تنكر الصفات فوق البشرية للنبي أيضاً، وخاصةً أنّ أحداً لم يشكّك في اعتبار السيد المرتضى.

إضافة لكل ذلك فإن هناك مصدراً مهماً آخر يكشف أنّ رأي ابن الجنيد حول علم القاضي كان على نحو آخر؛ إذ ينقل الشهيد الثاني في كتابه «مسالك الأفهام» رأي ابن الجنيد الوارد في كتابه «فقه الأحمدي» كما يلي: «يحكم الحاكم في ما كان من حدود الله عزّ

الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٤٠: ٧٧ ـ ٧٨؛ الميرزا حسن الآشتياني، كتاب القضاء: ٥١، دار الهجرة، قم، ١٣٦٢هـ.

وجلّ بعلمه، ولا يحكم في ما كان من حقوق الناس إلا بالإقرار أو البيّنة»[١].

وبعد أن نقل الشهيد هذا الرأي، وما نسبه السيد المرتضى في «الانتصار» إلى ابن الجنيد، تابع قائلاً: «فلعلّ ابن الجنيد ذكر ذلك في كتاب آخر. وهذا القول الذي نقلناه عنه من كتابه لم يذكره الأصحاب عنه، وإنما نقلوا عنه القول بأنّ الحاكم لا يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود. وهذا نقل ثالث عنه»[٢].

إذاً هناك رأيان منسوبان لابن الجنيد؛ فقد عدّه السيد المرتضى قائلاً بعدم جواز الحكم استناداً لعلم القاضي بصورة مطلقة؛ واعتبره الشهيد الثاني قائلاً بالتفصيل بين الحدود والحقوق، بمعنى أنّه يقبل القضاء استناداً لعلم القاضي في الحدود، لكنه يرفضه في الحقوق.

فهل يمكن نسبة ما ادعاه كديور لابن الجنيد، والخروج بتلك النتائج؟!

٣. مشايخ قم

ادّعى كديور في الختام أنّ «مشايخ قم كانوا من منكري نسبة الأوصاف فوق البشرية للأئمة، ومن القائلين بالنزعة البشرية في الإمامة».

لكن ولإثبات هذا المدعى عليه الإتيان بوثائق تدل على عدم اعتقاد مشايخ قم بتمتع الأئمة بالعصمة والعلم اللدني، والنص عليهم. لكنّه أشار إلى كلام المامقاني والبهبهاني الذي مرّ ذكره، ثمّ قال: «مراجعة الكتب الرجالية، كرجال النجاشي، أو رجال الكشي، واستخراج أسماء الرواة الذين هم في عداد غير الموثوق بهم من قبل مشايخ قم، يكشف التباين الأساسي بين مبانيهم الكلامية والاعتقادية وبين المعتقدات الشائعة لدى الشيعة

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٣: ٣٨٤، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٦هـ.

(٢) المصدر نفسه.

منذ القرن الخامس».

ثمّ دخل عالم البحث والتمحيص، ونقل شواهد عن الشيخ الصدوق والشيخ المفيد؛ لإثبات مدعاه.

وفي ما يلي أنقل شواهده وما خرج به من نتائج:

أـ الشيخ الصدوق: أول شاهد نقله كديور عن الناطق باسم القميين وممثلهم، الشيخ الصدوق، وهو بدوره رواه عن أستاذه ابن الوليد، كما يلي: «أوّل درجة في الغلو نفي السهو عن النبيصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ولو جاز أن تردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن تردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة[1]».

وبعد أن نقل الكاتب نصين آخرين عن الشيخ الصدوق، وأقرّ بأنّ «الشيخ الصدوق هو من المعتقدين بالأوصاف فوق البشرية للأئمة، ومنها: العصمة، والعلم اللدني، والنص الإلهي، والمعجزة، و...»[2]، قال: نظراً لتقرير الشيخ الصدوق يمكننا القول بأنّ الأمور الثلاثة التالية كانت مقبولة لدى القميين في القرنين الثالث والرابع:

١ـ أجاز الشيعة السهو على النبي خارج دائرة التبليغ والنبوة. فمن الأولى أن يجيزوه للأئمة. وهذا الأمر متفرِّع على المنحى البشري بالنسبة للأئمة.

٢ـ لم تكن الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة غير معروفة لدى الشيعة في هذا العصر فحسب، بل كانوا يعتبرون القائل بها من المفوِّضة والغلاة.

٣ـ كان رأي مشايخ قم في تقابل تام مع رأي المفوضة. فمن اتهم مشايخ قم بالتقصير في حق الأئمة، ولم يُقرّ باعتدالهم العقائدي، وعدّ للأئمة أوصافاً لم يقولوا همعَلَيْهِمُ السَّلَامُ بها، كان في عداد المفوِّضة.

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٠، ذيل الرواية ١٠٣١.

(٢) رسالة الاعتقادات: ٩٥، باب ٣٥.

إن نزاع المفوضة مع مشايخ قم، وقد سمّاه المفوضة نزاع الشيعة مع المقصِّرة، يكشف عن وجود رؤيتين مختلفتين لأوصاف الأئمة؛ فيعتقد المفوضة بتمتع الأئمة بأوصاف فوق بشرية؛ بينما ينكر مشايخ قم هذه الأوصاف.

وتجدر الإشارة إلى عدة نقاط حول تقييم هذه الاستنتاجات:

١ـ من لوازم الاستنتاج الأول كون مشايخ قم من منكري الأوصاف فوق البشرية للنبي صلى الله عليه وآله، كالوحي والعصمة؛ فإنهم لم يقولوا بجواز السهو للأئمة فقط، بل عنوان القضية هو جواز «سهو النبي» أو «سهو النبي والإمام». فإن كان الاعتقاد بإمكان سهو الإمام «متفرعاً على المنحى البشري للإمامة» فكذلك الحال بالنسبة للاعتقاد بإمكان سهو النبي؛ إذ يكون متفرِّعاً على المنحى البشري للنبوة.

٢ـ كيف يلازم الاعتقاد بإمكان السهو في غير تبليغ الدين وتبيينه إنكار النص الإلهي والعلم اللدني والعصمة؟! نعم، يتنافى القول بإمكان سهو النبي أو الإمام مع عصمتهم من السهو في غير مجال تبليغ الدين، الذي كان القميون يعتقدون به، لا مع العصمة بصورة مطلقة. وقد أشرنا في ما سبق إلى أن اختلاف القميين عن الآخرين في درجة العصمة، والشدة والضعف، لا السلب والإيجاب.

٣ـ لا صلة للاستنتاج الثاني، أي فتوى الشيخ الصدوق حول الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة، بالموضوع إطلاقاً.

٤ـ بناء على المقطع الأخير من كلام كديور، حيث قال: «اعتقد المفوِّضة بتمتع الأئمة بصفات فوق بشرية، وأنكر مشايخ قم مثل هذه الصفات»، ينبغي اعتبار الشيخ الصدوق من المفوِّضة. فقد أقرّ كديور بنفسه أنّ الصدوق «من المعتقدين بالصفات فوق البشرية للأئمة». ولكي ندفع هذا الاتهام عن الشيخ الصدوق فإمّا أن لا نعدّه من مشايخ قم، وهو منهم؛ أو نعتبره غير معتقد بتمتع الأئمة بأوصاف فوق بشرية، وهو معتقد بها!

ب ـ الشيخ المفيد: ينقل كديور في هذا المقطع «أكثر التقارير صراحة عن آراء مشايخ قم» عن الشيخ المفيد، حيث يقول: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمةعليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم. ورأينا من يقول: إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدّعون مع ذلك أنهم من العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه»[1].

ثم يستنتج من هذا التقرير أنّ ميزات مشايخ قم الاعتقادية هي:

١ـ كانوا ينكرون تمتع الأئمة بالعلم اللدني، ويعتبرون علمهم اكتسابياً، كسائر الناس، وأنهم يسعون للحصول على الحكم الشرعي من خلال التصورات والظنون المعتبرة.

٢ـ أنكرت جماعة أخرى من مشايخ قم تمتع الأئمة بالعلم اللدني من زاوية أخرى. فهم يعتقدون بأنّ الأئمة كانوا يجهلون كثيراً من الأحكام الشرعية قبل أن يلقى العلم على قلوبهم. وقد يتم هذا الإلقاء من خلال إلهام إلهي، بواسطة الوحي أو من دونه، أو الاكتساب البشري. لكن ضميرهم قبل إلقاء العلم خالٍ من هذه العلوم، كسائر البشر.

٣ـ تكشف نسبة الغلو لمنكري سهو النبي والإمام عن نزوع بشري لهذه القضية. فهم بلا ريب كانوا من منكري الأوصاف فوق البشرية للأئمة.

وقبل تقييم هذه النقاط أود الإشارة إلى أن الشيخ كديور أخطأ في ترجمة كلام الشيخ المفيد. فعبارة المفيد كانت «...ورأينا من يقول...»، وهي تدل على المفرد، لكن كديور ترجمها بصيغة الجمع. فينبغي الالتفات إلى هذا الأمر.

---

(١) تصحيح الاعتقاد: ١٣٦.

نقد وتقويم

ويرد على ما ذكره:

١ـ لا تستنبط النتيجة الأولى من كلام الشيخ المفيد ـ منطقياً ـ إذا وُجد شخصٌ واحدٌ يحمل هذه العقيدة الباطلة. فكيف للكاتب الاستنتاج بأنّ مشايخ قم أو جماعة منهم كانوا يعتقدون بذلك؟!

٢ـ تفند النقطة الثانية رأي الكاتب أكثر مما تؤيده؛ إذ تقول بأنّ الأحكام الدينية تلقى من قبل الله سبحانه وتعالى على قلوب الأئمة. وهذا علم لدني، وليس باكتسابي، وإن كان ضميرهم قبل ذلك خالياً من هذه المعارف.

ومن الواضح أننا لا نناقش صحة الفكرة أو سقمها، بل الكلام عن ثبوت مدعى الكاتب أو بطلانه.

٣ـ أشرنا سابقاً إلى أن القول بسهو النبي أو الإمام يلازم إنكار العصمة وسائر صفات النبي والأئمة فوق البشرية المذكورة. ولا يمكن استناداً لهذا الرأي اعتبار مشايخ قم من منكري عصمة النبي والأئمة وعلمهم اللدني.

اقتصرنا في بحثنا هذا على مناقشة دعاوى الشيخ كديور، وإثبات عدم وفاء حججه بمدعاه؛ إذ يمكن دراسة هذا الأمر من زاوية أخرى، وهي إثبات اعتقاد مشايخ قم بعصمة الأئمة عليهم السلام. ولدينا من الشواهد والقرائن ما هو كفيل بالأمر، لكن ضيق المقام يحول دون ذلك.

ونكتفي بالإشارة إلى أنّ نظرةً في الروايات التي تتحدث عن وجود النص على الإمامة، والتنصيب الإلهي للأئمة، وتمتعهم بالعلم اللدني والعصمة، يزيل أي شك وريب في الأمر.

وقد وردت هذه الروايات في كتب كـ: «الكافي»، للكليني؛ و«بصائر الدرجات»،

لمحمد بن حسن الصفار القمي؛ و«كامل الزيارات»، لجعفر بن محمد بن قولويه القمي؛ و«الإمامة والتبصرة»، لابن بابويه القمي؛ و«كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق؛ و«كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر»؛ لعلي بن محمد الخزاز القمي؛ و...، وقد وقع القميون في سلسة سند كثير من رواياتها. وكذلك فإن ما أورده سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي عن اعتقاد الشيعة بأئمة أهل البيت عليهم السلام في كتاب «المقالات والفرق»[1]. يكشف جلياً بأن مشايخ قم شيعةٌ سليمو العقيدة، ومعتقدون بأنّ الأئمة يتمتعون بالعلم اللدني والعصمة، وأن هناك نصاً على إمامتهم.

محصل الكلام

ادّعى الشيخ كديور في مقاله «القراءة المنسية» أنّ غالب الشيعة منذ القرن الثاني وحتى منتصف القرن الخامس كانوا معتقدين بنظرية الأئمة غير المعصومين، ولا يقرّون بتمتعهم بالأوصاف فوق البشرية، كالعلم اللدني، والعصمة، وتنصيبهم من قبل الله تعالى. وكان علماء الشيعة يرفضون هذه العقائد تحت مسمّى الغلو.

وقد نقل الكاتب؛ لإثبات مدعاه، نصوصاً من العلامة المامقاني، والوحيد البهبهاني، والشهيد الثاني، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى. لكن لم يدلّ أيٌّ منها على مدعاه. فإما أنه قد أخطأ في فهمها ونقلها؛ وإما أنه قد غالط في الاستنتاج منها.

(١) المقالات والفرق: ١٠٢ ـ ١٠٦.

الإمامة في الفكر الشيعي

نقد النظريات المغلوطة لمحسن كديور

الشيخ علي رباني الگلبايكاني[1]

ترجمة: السيد حسن مطر

مزاعم كديور وتصوّراته

إن الإمامة من المسائل الإسلامية المهمّة التي شغلت اهتمام المذاهب والمفكرين المسلمين، فأوسعوها وأشبعوها بحثاً وتحقيقاً. وقد حدّد الشيعة الإمامية للإمامة أهدافاً ورسالات ومحاور،.حظيت بسببها الإمامة بموقعية مرموقة في الفكر الشيعي، وميزت التشيع من المذاهب الإسلامية الأخرى. فإن كانت هذه المذاهب ترى الإمامة واجباً فقهياً فإنها تُعَدّ عند الشيعة من أصول الدين. إن إقامة الحدود والأحكام الإسلامية وإقرار الأمن ونشر العدالة والدفاع عن الكيان الإسلامي والمسلمين من أهم وظائف الإمامة ومسؤوليات الإمام، وعلى ذلك إجماع الشيعة وأهل السنة. إلا أن الشيعة

---

(١) باحث ومتخصِّص في علم الكلام الإسلامي، ومن أبرز الكتّاب الناشطين في هذا المجال، له سلسلة أعمال قيّمة.

ينفردون في إضافة أمور أخرى، وهي: بيان المعارف والأحكام الإسلامية، والضمانة الفكرية والمعنوية في الأصول والفروع الإسلامية، بل يرون ذلك من أهم محاور الإمامة وفلسفتها. ومن البديهي أن هذا لن يتحقق إلا إذا كان الإمام يتمتع بعلم كامل بالمعارف والأحكام الإسلامية، وأن يكون معصوماً بالعصمة العلمية والعملية. ومن جهة أخرى فإن العصمة والعلم الكامل بالشريعة من الصفات النفسية والباطنية التي لا يمكن لسائر الناس أن يتعرفوا عليها بالطرق المتاحة. ومن هنا كان تعيين الإمام منحصراً بالنصّ الشرعي، المتفرع على النصب الإلهي.

وعليه فإنّ أهم محاور الإمامة في الفكر الشيعي عبارة عن العلم الكامل بالأحكام والمعارف الإسلامية، والعصمة العلمية والعملية، والنصب الإلهي، والنصّ الشرعي. يضاف إلى ذلك أفضلية الإمام على سائر الأفراد المنضوين تحت ولايته وإمامته. وقد ارتضاها بعض المتكلمين من غير الشيعة بعد تقييدها بحدّ شرط الكمال أو اللزوم.

قرأنا مقالاً، في العدد ٧١٣ من صحيفة (شرق)، ص١٨، يحمل عنوان: (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، ادعى فيه كاتبه أن الإمامة قد خضعت إلى تغيرات عند الشيعة في ما يتعلق بصفات الإمام ومحاور الإمامة، قائلاً: إن الإمام كان يُعرف في القرنين الأول والثاني بصفات تختلف عن الصفات التي أخذ يُعرف بها في القرنين الثالث والرابع وما بعدهما. فالذي كان سائداً في القرنين الأولين ليس سوى العمل بالقرآن، وإقامة الحق والعدل، وتهذيب النفس، وإقامة الدين، وعقل الدراية في قبال عقل الرواية، والأفضلية العلمية، ولم يكن هناك أي كلام حول النصب الإلهي، والنص الشرعي، والعصمة، وعلم الغيب، كأوصاف للإمام ومحاور الإمامة. وإن هذه الأوصاف الأربعة إنما طرحت من قبل متكلمي الشيعة في القرن الثالث والرابع، ثم اعتبرت بالتدريج في عداد محاور الإمامة الشيعية، لتصبح من بديهيات ومسلمات المذهب.

وقد استند؛ لإثبات هذه الدعوى، إلى ثلاث روايات:

الأولى: كلمات الإمام عليعليه السلام، في الخطبة الثالثة من نهج البلاغة، التي قالها في استجابته لبيعة الناس له بوصفه خليفة للنبيصلى الله عليه وآله، حيث قال: «أما والذي فلق الحبّة وبرأ النسّمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كِظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها»، ولما قبل الخلافة. فالذي طرحه الإمام بشأن الإمامة في هذه الكلمات أمران: عدم وجود عذر يسوّغ السكوت والقعود مع وجود الناصر؛ ومسؤولية علماء الدين في الدفاع عن حقوق المظلومين والمستضعفين ومقارعة الظالمين. فالمسألة المهمة هي أن أمير المؤمنينعليه السلام يعرّف نفسه هنا بوصفه عالماً دينياً، وليس معصوماً منصوباً من قبل الله تبارك وتعالى.

الثانية: كلمات الإمام الحسينعليه السلام في تعريف الإمام، حيث قال: «ولعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحق، والحابس نفسه على ذات الله». ففي هذه الكلمات لا أثر للأوصاف الأربعة التي وضعها المتكلّمون للإمام.

الثالثة: كلام روي عن الإمام عليعليه السلام والإمام الحسينعليه السلام، وقد بُيّنت فيه فلسفة الإمامة والحكومة، وهي: إصلاح أمور الناس، والدفاع عن المظلومين وتوفير أمنهم في مواجهة الظالمين، وإظهار معالم الدين، وإقامة الحدود الشرعية، وهو: «لنري المعالم من دينك، ونظهر الصلاح في بلادك؛ فيأمن المظلوم من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك».

وطبقاً لهذه الأحاديث الواردة في بيان أوصاف الإمام ومحاور الإمامة المتوفرة في أهل البيتعليهم السلام فقد عرف الشيعة الأوائل الإمام والإمامة بهذه الخصائص والصفات الكلامية الأربعة، وهي: النصب الإلهي، والنصّ الشرعي، والعصمة، وعلم الغيب.

إن لهذين الفهمين عن الإمامة نتائج مهمة في التأسي بالإمام؛ إذ بناءً على الفهم

الأول، الذي تكوِّن فيه أوصاف الإمام أوصافاً بشرية، سيغدو التأسي بالإمام ممكناً بشكل كامل؛ لتوقف التأسي على المسانخة والمشابهة بين الإمام والمأموم. وإن الأوصاف المذكورة في هذه الأحاديث الواردة عن الإمام علي والإمام الحسين عليهما السلام قابلة للتعميم، ويمكن للآخرين أن يتصفوا بها؛ إلا أن الصفات التي ذكرها المتكلمون للإمام تحتوي على جهات ميتافيزيقية وقدسية لا يمكن للآخرين بلوغها، وعليه كيف يمكن اعتبار الإمام قدوة وأسوة حسنة يمكن التأسي بها؟

قراءة نقدية في مقولات كديور

١. هل يشترط الشيعة علم الإمام بالغَيب؟!

إن أهم المتكلمين الإمامية المعنيين بهذا البحث هم الذين تشكل مؤلفاتهم الكلامية العقائد الرسمية للشيعة الإمامية طوال الفترة من القرن الرابع إلى القرن التاسع للهجرة، وهم: الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، وأبو الصلاح الحلبي، والمحقق الطوسي، وابن ميثم البحراني، وسديد الدين الحمصي، والعلامة الحلي، والفاضل المقداد. وهؤلاء، وإن لم يرقوا إلى العصمة، وقد تعرضت بعض آرائهم لنقد من تأخر عنهم، ولكنهم على العموم يمثلون كلام الشيعة الإمامية. ولم يقل أحد منهم أن علم الإمام بالغيب من شروط إمامته، بل رفضوا ذلك صراحة.

إن ما ورد في النصوص الكلامية لدى الشيعة في باب علم الإمام هو وجوب أن يكون الإمام عالماً بالأحكام الشرعية علماً فعلياً وكاملاً. كما يجب أن يتمتع بإدراك كافٍ بالمصالح والمفاسد وأسس الإدارة السياسية. كما أن هؤلاء المتكلمين لم يروا ضرورة أن يعلم الإمام مصطلحات مختلف الفنون والحِرف. وكلامنا طبعاً في شرطية علم الإمام بهذه الأمور، وليس علمه الواقعي بها. وهناك من المتكلمين من رأى في شرطية عصمة الإمام ما يغني عن التعرض إلى العلم بوصفه من شرائط الإمامة. ومن هنا يتعيّن على

كاتب مقال (إعادة قراءة الإمامة) أن يأتي بدليل على دعواه أن المتكلمين الإمامية يذهبون إلى وجوب اتصاف الإمام بعلم الغيب.

٢. نظرية نصب الإمام عقيدةٌ شيعية من القرن الأول

إن عقيدة الشيعة بوجوب النصب الإلهي والنص الشرعي في مسألة الإمامة ليست من اختراعات المتكلِّمين من الإمامية في القرن الثاني والرابع، بل هي عقيدة التشيع منذ الأيام الأولى، حيث احتدم الخلاف بين المسلمين بشأنها. ومن أوضح البراهين التي تثبت ذلك احتجاج اثني عشر صحابياً من كبار المهاجرين والأنصار على أبي بكر، بإشارة من أمير المؤمنين ووصيته، في مسجد النبي وفي حشد من المسلمين، حيث أكدوا على مسألة نصب أمير المؤمنين للإمامة من قبل النبي الأكرمﷺ. هذا ويعد حديث الغدير وحديث المنزلة من أهم النصوص على إمامة عليعليه السلام، والتي استدل بها أمير المؤمنين وسائر الأئمة من أهل البيتعليهم السلام، وكذلك الشيعة في القرنين الأول والثاني وما بعدهما من القرون التالية، حيث احتج أمير المؤمنين بحديث الغدير والمنزلة وغيرهما من الأحاديث في الشورى السداسية التي شكلها الخليفة الثاني لاختيار خليفته. كما أن مناظرة هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد المعتزلي حول ضرورة أن يكون الإمام منصوباً من قبل الله في غاية الشهرة، وقد صرح هشام بأنه قد تعلم أسس هذه المناظرة من الإمام الصادقعليه السلام.

وقد استدل الإمام الرضاعليه السلام على ضرورة أن يتمتع الإمام بصفات خاصة، من قبيل: العصمة، والعلم الكامل بأحكام الشريعة. وبما أن هذه الصفات ليست في ظاهر الخلقة، فيعرفها الناس، وجب أن يكون ذلك بنصب من الله ونصّ من قبل رسوله. كما استند إمام العصرعجل الله تعالى فرجه الشريف إلى أن الغاية من تعيين الإمام هو أن يتصدى للإمامة رجل مصلح يؤمن من انحرافه وجوره، وبما أن الناس لا يسعهم معرفته تعيّن أن يكون نصبه

من قبل الله تبارك وتعالى، وبذلك أبطل نظرية الانتخاب في الإمامة.

٣. نظرية العصمة في كلمات القرآن وأهل البيت عليهم السلام

أكدت الروايات الكثيرة المروية عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام على ضرورة وجود إمام معصوم في الأمة الإسلامية. وهي، وإن لم تذكر مصطلح العصمة صراحة، إلا أن محتواها ومضمونها يؤكد على مفهوم العصمة، كما في مسألة عصمة النبي صلى الله عليه وآله، التي يتفق بشأنها المسلمون في الجملة؛ استناداً إلى آيات القرآن، مع أن المصطلح غير وارد في القرآن أيضاً، ولم يكن شائعاً في السنة. وعليه فإن المطروح بشأن العصمة في النبوة والإمامة هو حقيقتها، وليس مفهومها ومصطلحها، وهو مضمون متضافر، بل ومتواتر، مفاده عدم خلو الأرض من حجة من أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، عالم بأحكام الدين، يحول دون تحريف الجاهلين أو المعاندين، وبه يتم التمييز بين الحق والباطل. وقد أكد أمير المؤمنين عليه السلام في مواطن كثيرة من نهج البلاغة على الإمامة والمرجعية العلمية لأهل البيت عليهم السلام؛ لمعرفتهم بالحق، وعدم تطرّق الضلال والانحراف إليهم؛ وأن السعادة والنجاة في اتباعهم. كما صرّح الإمام الرضا بعصمة الإمام، وأن الأنبياء والأئمة عليهم السلام مصاديق لقوله تعالى: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لا يَهِدِّيَ إِلا أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾. وهذه الآية من الأدلة على أفضلية وعصمة الإمام. قال الإمام عليه السلام: «إنما عصم الله النبي والإمام ليتم به الحجة على الناس». وقد استدل الإمام بقوله تعالى: ﴿**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ على وجوب عصمة الإمام، وعدم جدارة غيره في التصدي لمنصب الإمامة.

ومن الآيات التي استدل بها المتكلمون على عصمة الأئمة قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾. وقد فسّرت عبارة (أولي الأمر) بأمير المؤمنين والأئمة من ذريّته. ومع وجود كلّ هذه الأدلة والشواهد كيف يمكن القول: «إن

العصمة لم تكن معروفة في القرن الأول والثاني كشرط في الإمامة، وإنما ابتكرها المتكلمون من الشيعة في القرن الثالث والرابع»؟!

٤. تعدّد أهداف الإمامة

إن إظهار معالم الدين، وإصلاح معيشة الناس، وتربيتهم معنوياً، والدفاع عن المظلومين، وإقرار الأمن، ونشر العدل، التي بينت في كلمات أمير المؤمنين والإمام الحسين وسائر الأئمة المعصومين عليهم السلام كأهداف للإمامة وواجبات الإمام، **أولاً**: لا تنفي سائر الأهداف الأخرى، كبيان المعارف والأحكام الإسلامية، والتمييز بين الحقّ والباطل، كما بُيّن ذلك في أحاديثهم الأخرى. **وثانياً**: إن المتكلمين الشيعة لم يغفلوا هذه الوظائف والأهداف، ولكن لما كانت هذه المسائل موضع اتفاق الشيعة وأهل السنة كانوا يرمون إلى بيان ما يعد من مختصات الفكر الشيعي، ويؤكّدون عليه.

كما أنّ ما يفهم من كلمات الإمام علي عليه السلام في الخطبة الشقشقية، حيث قال: «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم»، هو أنه واحد من علماء المسلمين، وأن جميع العلماء المسلمين مسؤولون ومطالبون بمقارعة الظلم، دون أن تدل على مساواة علمه مع علوم الآخرين من الناحية الكمية والكيفية، أو أن علمه بالمعارف والأحكام الإسلامية عادي، ولا يحظى بالعلم اللدني، أو أنه لا يعلم الحقائق الغيبية. كما أنّ كلمات الإمام في المواطن الأخرى تدل على خلاف ذلك، كما هو موجود في الخطبة القاصعة، التي قال فيها النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «إنك ترى ما أرى، وتسمع ما أسمع، ولكنك لست بنبي»[١]. إضافة إلى أنها تحتوي على معنيين: خاص؛ وعام. أما الخاص فيقتصر على الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؛ وأما العام فيشمل جميع

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢، المعروفة بالقاصعة.

علماء المسلمين.

كما أنّ عدم وجود النصب الإلهي والنص الشرعي والعصمة في كلام الإمام الحسين‌عليه السلام الوارد لبيان أوصاف الإمام لا يدل على أنه لم يكن يرى ضرورة اتصاف الإمام بها؛ لأن الإمام لم يكن في مقام بيان جميع صفات الإمام. فقد صدع الإمام بتلك الكلمات في ظروف كان أكثر الناس يذهبون إلى أن الطريق الوحيد إلى تعيين الإمام هو الانتخاب والبيعة، وكان الإمام الحسين يسلك في إثبات الإمامة طريقة جدلية، أو يعبر عنه بالجدال بالتي هي أحسن، كما سلك الإمام أمير المؤمنين‌عليه السلام الطريق نفسه في احتجاجه على معاوية وأتباعه.

٥ـ التأسي بالمعصوم واشتراط المشابهة بين الإمام والمأموم

لقد جاء في مقال (إعادة قراءة التشيع) في باب التأسي بالإمام، حيث قال: «إن الأسوة إنما تكون معقولة إذا كانت هناك سنخية ومشابهة بين الإمام والمأموم، فإذا بلغنا بصفات الأئمة حدّاً يفوق المستوى البشري سترتفع صفة التأسي بهم». ولا شك في أن للسنخية والمشابهة بين الإمام والمأموم دوراً مصيرياً في تحقيق أهداف الإمامة وتربية الأمة. ومن هنا كان الله يصطفي أنبياءه من بين أفراد البشرية، ولم يبعث أفراداً من الملائكة، قال تعالى: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ**﴾. وأما أن التأسي لا يكون إلا إذا أمكن للمأموم أن يبلغ درجة الإمام فلم يقم عليه دليل من العقل، ولا من التجربة، ولا من الوحي. فهو مجرد دعوى من دون دليل. بل إن الأدلة القطعية على خلاف ذلك. فقد صرَّح أمير المؤمنين بأنه لا يروم تكليف الشيعة ما لا يقدرون من بلوغ درجته في الكمال، حيث قال: «ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك»، وإنما أراد منهم أن يبذلوا سعيهم ولا يألوا جهداً في اختيار التقوى والفقه والمجاهدة

والسداد: «ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد»[١]. وحينما يقول الإمام السجاد، وهو سيد الناس في عبادته وزهده، واصفاً عبادة أمير المؤمنين: «مَنْ يقوى على عبادة علي بن أبي طالب؟!» فهل يمكن أن نتوقع من الآخرين أن يبلغوا درجة أمير المؤمنين في الكمال؟

إن الإمام الحسين، الذي قال: «لكم فيّ أسوة»، قد عرّف نفسه في موضع آخر بأنه من أهل بيت النبوّة، وهم الذي خلق الله الأفلاك من أجلهم (أو بواسطتهم)، وأنه سيختمها بواسطتهم أو لأجلهم، حيث قال: «بنا فتح الله وبنا ختم». وهل يمكن القول بأن هذه الخصيصة، التي ذكرها الإمام في احتجاجه على حاكم المدينة ومروان بن الحكم، اللذين أرادا منه البيعة ليزيد بوصفه خليفة النبي وإمام المسلمين، هي من صفات البشر الاعتيادية التي يمكن للآخرين أن يتصفوا بها؟

وقد صرح أمير المؤمنين عليه السلام بأنه لا يمكن لأحدٍ من أفراد الأمة الإسلامية أن يقيس نفسه بأهل بيت النبي، حيث قال: «لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمة أحد». ولو كان تمكن الإنسان من بلوغ مرتبة الإمامة شرطاً في إمكان التأسي به لصدق الأمر نفسه في مسألة التأسي بالنبي. وعليه لا بد للناس من التمكن من بلوغ مرتبة النبوة. ولاشك في بطلان ذلك. وإن بطلان اللازم دليل منطقي على بطلان الملزوم. وإن قوله تعالى حكاية عن نبيه، حيث قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ إنما هو في جانب الاقتداء والتأسي، دون الوحي والشريعة، حيث لا يمكن بلوغ مثل هذه المرتبة. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه بالنسبة إلى الإمامة، فلا يرد إشكال على المتكلِّمين في إثبات الصفات التي تفوق المستوى البشري للإمام، مثل: العصمة، والعلم اللدني.

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٤٥.

التفويض في الفكر الشيعي

أما القسم الثاني من مقال (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، المطبوع في العدد ٧١٤ من صحيفة (شرق)، بتاريخ ١٤/ إسفند/ ١٣٨٤هـ ش،ص ١٨، فقد تعرض لمناقشة التفويض في الفكر الشيعي. وحاصل الكلام فيه أن الغلو قد ظهر في التشيع أولاً، ولم يكن هناك من ذهب إلى تأليه الأئمة، ولكنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى قد فوّض إليهم خلق العالم وأرزاق الناس وتدبير الكون والدين والشريعة. وقد واجه التفويض في الخلق اعتراض الأئمة وعلماء الشيعة، واعتُبر مرفوضاً. أما سائر موارد الغلو فإنها، وإن واجهت اعتراضات عدد من العلماء الشيعة، ولكن هناك من العلماء من سعى إلى توجيهها، ووجدت طريقها بالتدريج إلى الفكر الشيعي، حتى أصبحت من بديهياته ومسلَّماته.

وقد عرّف هذا النوع من التفويض في هذا المقال بـ (التفويض الاعتدالي)، وقال: عندما تمّ التعرّض لهذا البحث من قبل علماء الشيعة في القرنين الثالث والرابع واجه مخالفة من قبل شيعة قم، حتى عُدّوا من (المقصِّرة). وقد عدّ الشيخ الصدوق تسمية علماء قم بـ (المقصِّرة) من المؤشِّرات على الغلو في الأئمة عليهم السلام، إلا أن الشيخ المفيد عارض هذه الرؤية.

والشيء الآخر الذي جاء في هذا المقام حول هذه المسألة أن الوحي قد فقد دوره الرئيس في التفويض المعتدل؛ لأن هذا النمط الفكري يذهب إلى أن ما تمّ تفويضه للنبي صلى الله عليه وآله من أمر الدين قد فوّض للأئمة عليهم السلام أيضاً، في حين أنه لا نصيب للأئمة عليهم السلام في الوحي التشريعي. وعليه سيفقد الوحي تأثيره، وسيكون وجوده وعدمه سواء. ثم طرحت هذه الفكرة في ما يتعلق بالفقهاء وحدود اختيار الفقيه في عصر الغيبة، وقيل بانتقال جميع صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام إلى الفقيه، إلا أنه لا يتمتع بخصائص

العصمة، وعلم الغيب.

والأمر الأخير أن بصمات هذين النوعين من التفكير الشيعي، أي التفويضي والأصيل، قد انعكست في الأدعية الشيعية أيضاً. ففي أدعية التشيع الأصيل هناك توكُّل مباشر على الله، كما هو الحال بالنسبة إلى دعاء كميل، وأبي حمزة الثمالي، والمناجاة الشعبانية، وأدعية الصحيفة السجادية؛ في حين حلّ في أدعية التشيع التفويضي التوسُّل والشفاعة محل التوكُّل على ذات الباري تعالى، كما هو الأمر بالنسبة إلى دعاء التوسُّل، والندبة، ودعاء الفرج.

مطالعة نقدية في مسألة التفويض

١ـ لقد عارض أئمة أهل البيتعليهم السلام الغلو والغلاة بشدة، ونسبوهم إلى الشرك والكفر، وإن علامات الغلو كما وردت في روايات أهل البيت على النحو الآتي: أـ ألوهية النبي أو أحد الأئمة؛ ب ـ اشتراك النبي أو الإمام مع الله في المعبودية أو الخالقية أو الرازقية؛ ج ـ حلول الله في ذات النبي أو الإمام؛ د ـ العلم بالغيب دون وحي أو إلهام من الله؛ هـ ـ نبوة الأئمة بأجمعهم أو أحدهم؛ وـ تناسخ أرواح الأئمة وحلول أرواح بعضهم في أجساد بعضهم الآخر؛ زـ الاستغناء عن طاعة الله بمعرفة الأئمةعليهم السلام.

قال العلامة المجلسي بعد ذكر هذه الموارد: «إن الاعتقاد بكل واحد من هذه الأمور يؤدي إلى الإلحاد والكفر والخروج عن الدين، كما تدل على ذلك الأدلة العقلية والآيات والروايات. وإذا رأيت في بعض الروايات ما يوهم أحد أقسام الغلو فلابد من تأويله بقدر الإمكان، وإلا فهو من مفتريات الغلاة»[1].

٢ـ استعمل التفويض في روايات أهل البيتعليهم السلام في معانٍ مختلفة، بعضها من أقسام

---

(١) بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦.

الغلو والشرك، وهي باطلة، وبعضها الآخر أجنبي عن الغلو، وليس فيه أية شائبة من الشرك والغلو. وعليه لا يصح قبول أو رفض التفويض بالمطلق، ودون الالتفات إلى المعنى المراد منه؛ لأن في ذلك نوعاً من المغالطة.

إن التفويض، سواء أكان في التكوين أم في التشريع، إذا كان بحيث يثبت للنبي أو الإمام تأثيراً مستقلاً في الخلق أو في ربوبية الله التكوينية والتشريعية فهو من الشرك، وهو باطل. كما إذا أثبت أحدٌ للأئمة شأناً تشريعياً فهو باطل، حتى إذا نسب ذلك إلى الوحي والإلهام الإلهي؛ وذلك لمنافاته مع الخاتمية. وأما إذا كان في غير هذه المعاني المتقدمة كما لو اعتقد في التكوين أن الله قد خلق العالم والناس من أجل وجود إنسان كامل مثل النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، وأنه ببركتهم يرزق الناس، وأن بإمكانهم بإذن الله ومشيئته اجتراح المعاجز والخوارق، لم يكن ذلك من أقسام الغلو، ولا يمكن عدّه شركاً وكفراً، وإن كان إثبات كل واحد منها بحاجة إلى دليل عقلي أو شرعي معتبر، كي لا يكون من أقسام الكذب والافتراء في الدين.

قال الإمام الرضا عليه السلام في رفض التفويض الباطل في التكوين: «من زعم أنّ الله عز وجل فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، والقائل بالتفويض مشرك»[1].

كما ذهب إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف إلى بطلان التفويض، بمعنى أن الله قد فوّض للأئمة أمر الخلق والرزق، إلا أنه صحّح الاعتقاد بأن للأئمة أن يطلبوا من الله شيئاً في ما يتعلق بالخلق والرزق، وأن الله يستجيب لهم؛ بسبب كرامتهم عليه[2].

٣ـ للتفويض الباطل أقسام عديدة، وهي:

---

(١) المصدر السابق: ٣٢٩.

(٢) المصدر السابق.

أـ تفويض الأفعال الاختيارية إلى فاعلها، بمعنى أن هذه الأفعال لا تكون متعلقة للقضاء والقدر الإلهيين، وأن لا دور لإرادة الله في تحققها، وإنما هي مستندة لإرادة الإنسان وقدرته لا غير. وهذا هو اعتقاد القدرية والمعتزلة.

ب ـ تفويض الحلال والحرام من الأفعال إلى اختيار الناس وإرادتهم، كما هو مذهب الإباحيين.

ج ـ تفويض الحلال والحرام إلى النبي والإمام، دون استناد إلى الوحي والإلهام الإلهي.

د ـ تفويض أمر الخلق والتدبير العام أو الخاص للعالم إلى النبي أو الإمام أو أي كائن آخر.

٤ ـ وللتفويض الصحيح أقسام عديدة أيضاً، وهي:

أـ تفويض الأمور إلى الله، دون إنكار نظام الأسباب والمسببات.

ب ـ تفويض تحقق بعض الحوادث والأمور إلى الدعاء وطلب الأنبياء أو الأئمة أو الصالحين. ومن هذا الباب التوسل والشفاعة.

ج ـ تفويض التشريع إلى النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، بمعنى أن إرداتهم علّة معدّة للتشريع الإلهي، إلا أن مصدر التشريع في الحقيقة نابع من إرادة الله. مثلاً: تحصل لدى النبي صلى الله عليه وآله إرادة بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة، فيعمل الله على تحقيق إرادته، ويشرع تحويل القبلة. ومن هذا القبيل الموارد التي يعبّر عنها في الروايات بـ «فرض النبي».

د ـ تفويض أمر هداية وقيادة وتعليم وتربية الناس لتدبير وعزم النبي والإمام؛ لمعرفتهم الجيدة بمصالح ومفاسد الناس، ولا يختارون إلا ما فيه رضا الله ومصلحة الناس.

هـ ـ تفويض بيان المعارف والأحكام الدينية إلى تشخيص النبي والإمام؛ لتناسب

قابلية الأفراد ومقتضيات المكان والزمان.

و ـ تفويض كيفية تقسيم الأنفال والخمس والأموال التي يحصل عليها النبي والإمام وفق ما يراه من المصلحة بين أفراد المجتمع.

وبالالتفات إلى المعاني الصحيحة والباطلة للتفويض يمكن الحكم بشأن روايات التفويض. فالروايات التي اعتبرت التفويض شركاً، والمفوِّضة مشركين، وقالت ببطلانه، إنما كانت ناظرة إلى الأقسام الباطلة من التفويض، وأما الروايات التي أثبتت التفويض للنبي أو الإمام فهي ناظرة إلى المعاني الصحيحة من التفويض[1].

٥ـ ليس هناك خلاف بين المتكلمين من الإمامية حول المعاني الصحيحة والباطلة من التفويض، فالجميع يرفض التفويض بمعانيه الباطلة، كما يذهب الجميع إلى صحة المعاني الصحيحة. وحيث عدّ الشيخ الصدوق الغلاة والمفوضة كافرين ومشركين تعرَّض لذكر جماعة ذهبت إلى إنكار موت الأئمة عليهم السلام أو شهادتهم، وقالت بأنهم أحياء، وقد اشتبه أمرهم على الناس، أو أنهم ذهبوا إلى أن الله قد فوّض إلى النبي والأئمة أمر الخلق والرزق، وقد صرَّحوا بأن الله قد فوض أمر دينه إلى النبي، حيث قال: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾، كما قد فوض هذا الأمر إلى الأئمة عليهم السلام أيضاً[2]. في حين أن المراد من التفويض؛ بقرينة هذه الآية التي استندوا إليها، هو التفويض في بيان الشريعة إلى الناس بما يناسب الشرائط والظروف.

والأمر الذي ورد في كلام الشيخ الصدوق هو أنه عّد نسبة علماء قم إلى التقصير في حق الأئمة من علامات الغلاة والمفوضة؛ حيث كان في ضمن مشايخ قم وعلمائهم

(١) راجع: بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦؛ مرآة العقول ٣: ١٣٢ ـ ١٤٤؛ المازندراني، شرح أصول الكافي ٦: ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) الصدوق، الاعتقادات: ٧٣ ـ ٧٥.

أشخاص، مثل: محمد بن الحسن بن الوليد، وهو أستاذ الشيخ الصدوق، كانوا يجيزون سهو النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام. وقد قال الشيخ المفيد: «فإن صحّت هذه الحكاية عنه فهو مقصّر؛ إذ يقوم الاعتقاد الصحيح على عدم سهو النبي والإمام. وأضاف: وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصّرون تقصيراً ظاهراً في الدين، ورأينا منهم من يقول بأن الأئمة ملتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه. وعليه لا ينبغي اعتبار من يذهب إلى تقصير مشايخ قم في حقّ الأئمة من المفوّضة»[1].

وعليه فإن ما عدّ مورد اختلاف بين مشايخ قم وغيرهم من العلماء الشيعة لم يكن واحداً من معاني التفويض المذكورة في مقال (إعادة قراءة الإمامة) من علائم التفويض المعتدل، الذي ادّعى صاحب المقال مخالفة مشايخ قم له، وإنما الاختلاف كان في مسألة جواز سهو النبي والإمام وعدم جواز ذلك، وبيان كيفية وحدود علم الإمام.

٦ـ إن الروايات التي تفيد أن ما فوّض إلى النبي من أمر الدين قد فوّض إلى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام أيضاً لا ربط لها بما له دخل في الوحي التشريعي. وإنما هي تشمل الموارد التي تتعلق بها إرادة النبي وآله عليهم السلام، وتمّ تأييدها بواسطة الوحي التشريعي، أو الموارد التي عبّر عنها بـ(فرض النبي). كما تشمل موارد أخرى، من قبيل: التفويض في كيفية بيان أحكام الشريعة للناس. فقد وصلت تلك الأحكام إلى النبي صلى الله عليه وآله عن طريق الوحي، وقام هو بإيصالها إلى الإمام المعصوم، الذي يقوم بدوره ببيانها وفقاً للمصالح. وهذا النوع من التفويض بين النبي والإمام، ولا دخل للوحي التشريعي في هذا المجال. وعليه ليس هناك من داعٍ لتوهُّم أن هذا النوع من الروايات يحول دون تأثير الوحي النبوي. وإنما نشأ هذا التوهم من التسرّع وعدم الدقة في البحث. ومن هذا القبيل

(١) تصحيح الاعتقاد: ١١٣ ـ ١١٤.

التوهم القائل بأن المتكلِّمين وفقهاء الإمامية حيث ذهبوا إلى انتقال جميع صلاحيات الإمام إلى الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة قد جردوا عصمة الإمام وعلمه بالغيب من معناه ومحتواه؛ لأنهم أثبتوا للفقيه ذلك النوع من اختيارات الإمام الذي لا دور فيه للعصمة وعلم الغيب. والحصيلة أن المتكلمين وفقهاء الشيعة لم يقولوا بتفويض جميع شؤون النبي صلى الله عليه وآله إلى الإمام عليه السلام، ولم يقولوا بتفويض جميع شؤون الإمام عليه السلام إلى الفقيه، ولم يتجاهلوا دور الوحي النبوي، ولا دور العصمة، وعلم الإمام بالغيب.

التوكّل والتوسّل، انسجام أم تنافر؟

ليس هناك في التفكير الإسلامي أية منافاة بين التوكل والتوسل. فالإنسان المؤمن متوكل على الله في جميع أموره وشؤونه، وفي الوقت نفسه يتوسل بمختلف الوسائط التكوينية والتشريعية الموافقة لحكم العقل والشرع. إن حقيقة التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت الأطهار عليهم السلام لا تعدو حقيقة الدعاء والاستغفار والشفاعة بهم، وهو درس تعلمه المسلمون من القرآن، وقامت سيرة المتشرعة عليه، ولم يخالفه إلا الوهابية.

من الخصائص التي تميّز مدرسة أهل البيت عليهم السلام الاعتدال والابتعاد عن الإفراط والتفريط. وإنك لترى العقل والوحي والتعقل والتعبد والتوكل والتوسل تسير بأجمعها على وتيرة متناغمة في هذه المدرسة، يكمل بعضها بعضاً، لتكون بمجموعها نظاماً فكرياً وعملياً معتدلاً، ومشكلاً صراط الله المستقيم. ويجب قراءة الأدعية والزيارات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في وحدة منتظمة، ولا بد من تجنب القراءة الانتقائية. ويمكن مشاهدة التوكل والتوسل جنباً إلى جنب في جميع الأدعية بنحوٍ من الأنحاء. فقد تكررت الصلاة على محمدٍ وأهل بيته في أكثر أدعية الصحيفة السجادية، وكان ذكر النبي وأهل بيته حلقة الوصل بين الخالق والمخلوق. وإن الالتفات إليهم

يمهد الطريق أمام الارتباط بالله تعالى. وإن الإمام السجاد يسأل الله في الدعاء الثالث عشر من الصحيفة السجادية، بعد الصلاة على محمد وآله، أن يجعلهم سبباً لقضاء حاجته، حيث يقول: «واجعل ذلك عوناً لي، وسبباً لنجاح طلبتي».

ومن جهة أخرى إذا دققنا في الأدعية المعروفة بخصوصية التوسل لاتضحت لنا هذه الحقيقة، وهي أنها تعود في روحها وأساسها إلى التوكُّل على الله تعالى. فان دعاء التوسل ـ مثلاً ـ يفتتح بالمسألة من الله تعالى، ويختتم بالتضرع إليه والطلب منه. وأما في دعاء الفرج فليس هناك من حقيقةٍ غير الطلب من الله. مضافاً إلى أن مضمون هذا الدعاء قد ورد بتفصيل أكثر في دعاء عرفة للإمام السجاد عليه السلام في الصحيفة السجادية.

إن هذه الملاحظات تثبت أن التسرّع في البحث، وتبنّي الأحكام المسبقة، وانتهاج الطريقة الانتقائية، وعدم التتبع والدقة اللازمة، تعد من آفات البحث الديني، وآفات النقد والإصلاح في مجال المعرفة الدينية. نسأل الله تعالى أن يبعد عنا شبح هذه الآفات، وأن يجعل أقوالنا وكتاباتنا وأفكارنا وأفعالنا في مرضاته، وأن يجعلها في خدمة الإسلام والإنسانية.

هفوات الناقدين

قراءة نقدية لآراء كديور حول الإمامة والتاريخ

د. محمد محمد رضائي[1]
ترجمة: منال باقر

المقدّمة

طرح ـ مؤخّراً ـ بعض الكتّاب المسلمين شبهات حول الإمامة، نتعرّض لاثنتين منها، نحلّلهما وننتقدهما في هذا البحث، هما:

١ ـ لقد كانت خصائص الإمامة في اليوم الأوّل مختلفةً عنها في العصور اللاحقة، فقديماً كانت تعني فهم القرآن والعدالة ومحوريّة الحق وتهذيب النفس، إلى أن تحوّلت تدريجيّاً إلى النصب والنصّ والعصمة والعلم بالغيب.

٢ ـ إنّ الله تعالى فوّض إلى رسوله وإلى الإمام علي والأئمة من بعده خلق العالم وأمر الدين وتدبير شؤون البشر والرزق والمعاش، وهذه المسألة موجودة في مجاميعنا الروائية في باب تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمة بعده.

---

(١) أستاذ مساعد بجامعة طهران، قسم الفلسفة.

عدم التناقض بين مؤهلات الإمامة وبين مسألة النصّ والنصب

ممّا لا شكّ فيه أنّ ملكات الإمام النفسانيّة وقابليّاته الذاتيّة التي عبّر عنها الكاتب بتهذيب النفس والعدالة واتباع الحق والمعرفة بالقرآن.. شكّلت مناخاً لأحقّية الإمام المنصّب للحكومة من قبل الله تعالى. وأساساً هذا الأمران لا يتعارضان مع بعضهما البعض. حيث يتعلّق الأول بمقام الثبوت وعلل تعيين الإمام، أمّا الثاني فهو نتيجة لهذه القابليّات والمؤهّلات التي ذكر بعضها الكاتب وغفل عن بعضها الآخر.

لنفرض أن ثمّة جهة رسميّة تودّ تعيين وزير لرئاسة وزارة ما، وتريد أن تعرّفه للمجلس النيابي، عندها من المسلّم به أن تشكّل اللياقة والقابليّة والقدرة ـ المرتبطة بأمور هذه الوزارة ـ شروطاً واقعيّة للانتخاب، وفي حال انتخب الفاقد لهذه المؤهّلات، سيرفض العقل هذا الاختيار والانتخاب؛ وبناء عليه، تعدُّ المؤهلات الخاصّة بوزارة ما سبباً لأن يقوم رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء بتسمية شخص ما ضمن وزراء حكومته. إذاً، هل ثمّة وجه للقول بأنّ اللياقة والمؤهّلات والعلم والمعرفة شروط لوصول الوزير لا مسألة نصبه للوزارة وتقديمه للمجلس النيابي؟؟ من الواضح عدم وجود تعارض بين هذين الأمرين حتى نحتاج للتوفيق بينهما.

نعم، لم تكن مسألة نصب الإمام مسألةً حديثة الظهور في القرنين الثالث والرابع الإسلاميين حتّى يطرحها متكلّمو تلك العصور، بل يمكن القول: إنّ الرسول وأهل بيته كانوا قد طرحوها مراراً وتكراراً؛ لأنّ الأرضيّة والأجواء آنذاك كانت حاضرة من أجل نصب علي وأوصيائه. يُعرّف الإمام علي عليه السلام أهلَ بيت رسول الله صلى الله عليه وآله في خطبة طويلة في نهج البلاغة لا مجال لذكرها كاملة، كان قد استند إليها الكاتب أيضاً، وهي: «ولهم خصائص الولاية وفيهم الوصيّة والوراثة، الآن إذ رجع الحقّ إلى أهله ونقل إلى منتقله»[1].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢.

ويعتبر الإمام في هذه الخطبة أنّ ملاك الخلافة هو وصية الرسول، لا إقبال الناس؛ من هنا، كانت خلافة السابقين لخلافته خارجةً عن دائرة الحق.

وليس هذا هو المورد الوحيد الذي يدلّ على نصب الرسول صلى الله عليه وآله للإمام علي عليه السلام بل قد أشار إلى موارد أخرى في نهج البلاغة، نذكر بعضها من باب المثال: «والله ما زلت مدفوعاً عن حقّي مستأصلاً عليه منذ قبض الله نبيّه حتى يوم الناس هذا»[1]؛ فيا تُرى ما هو الحقّ القطعي الذي سُلب منه بعد وفاة الرسول؟؟ هل هو حقّه الذي جاء بالبيعة، أم هو الحقّ الذي أعطاه إياه الخالق عزّ وجلّ بواسطة النبي؟ بالتأكيد لا يقصد الحقّ الأول؛ لأنّ البيعة لم تكن قد تمّت، بل المقصود هو الحق الثاني. ويقول الإمام علي في هذا السياق عندما قال له أحد الحاضرين: يا ابن أبي طالب! إنّك لحريص على الخلافة: «بل أنتم والله أحرص، وأنا أخصّ وأقرب، وإنّما طلبت حقّاً لي وأنتم تحولون بيني وبينه»[2].

مجدّداً، ما هو الحق الذي يذكره الإمام؟ هل هو الحق الذي كان أعطاه إياه الناس أم هو الحق الذي منحه إياه الله تعالى؟؟ الاحتمال الأول عبارة عن بيعة الناس وإقبالهم، ولم تكن أبداً قد تمت البيعة في اليوم الذي قال فيه الإمام هذا الكلام (يعني يوم شورى الستة أشخاص أو يوم السقيفة).

وبغض النظر عن هذه الأحاديث، كان قد نقل ما يقارب ٣٦٠ عالماً سنيّاً رواية الغدير ـ وهي الرواية الأكثر تواتراً في الإسلام ـ إضافة إلى هذا، رواها أكثر من ١١٠ من الصحابة، وفي تلك الخطبة ومع الأخذ بعين الاعتبار ما سبق للنبي صلى الله عليه وآله من حديث عن وفاته ورحلته إلى ربه، يراد بكلمة «مولى» الولاية وتولّي الزعامة، زعامته هو، ومما يؤكّد على هذا نزول آية الإبلاغ: ﴿**بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾ (المائدة: ٦٧) وآية

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٧٢.

الإكمال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣). إنّ هذه الآيات تدلّ على أن مقام الولاية من بعد الرسولﷺ هو مقام نصب وتنصيب، وولاية الإمامعليه السلام إنّما نُص عليها من قبل الله تعالى. نعم، إنّ النصب الإلهي يستلزم أرضيةً مناسبة له مثل العلم والمعرفة والزهد والصدق والعدالة وغيرها من ميّزات.

واعتقد أن الحديث في هذا الموضوع من أوضح الواضحات، وإنّما أوردته من باب التذكرة.

خطأ كديور في تحليل مناخ صدور كلمات الإمام الحسينعليه السلام

يقول الكاتب: إنّ الإمام الحسينعليه السلام قال ـ مخاطباً أهل الكوفة ومجاوباً أهل مكّة ـ ما يلي: «فلعمري ما الإمام إلاّ العامل بالكتاب والآخذ بالقسط والدائن بالحق والحابس نفسه على ذات الله»[1]. وعلى أساس هذا الكلام، يكون الإمام هو العامل بكتاب الله، والراعي للعدل والإنصاف، والمتديّن بالفعل، والمهذب لنفسه، والمخلص و.. وهذه صفات قابلة للتعميم بحيث يتَّصف بها أيّ مسلم.

لم يكن مناسباً ليعرّف الإمام الحسينعليه السلام الإمامَ بهذه الصفات الأربع؛ إذ ينبغي أولاً تحديد ظرف ومكان الحديث، ثمّ نتوصل للنتيجة؛ فعندما أصرَّ الوليد حاكم المدينة على الإمام الحسينعليه السلام حتّى يبايع يزيداً، أجابه: ينبغي على المسلمين قراءة فاتحة الكتاب، حتّى لا يخضعوا للحكام أمثال يزيد، كما كان قد بيّن الإمام في جوابه على رسائل ودعوات أهل الكوفة خصائص حاكم المسلمين حيث حدّدها بتلك الصفات الأربع، والهدف من وراء هذا التحديد هو إعلان انتفاء صلاحية حكّام ذلك العصر لممارسة السلطة، من أمثال يزيد واليزيديين وسائر طواغيت الزمان الذين تولّوا زمام السلطة

(١) الشيخ المفيد، الإرشاد: ٢٠٤؛ وتاريخ الطبري ٦: ١٩٦.

والحكم، وذلك دون تمتّعهم بالمؤهلات الضروريّة؛ فالحاكم والإمام يجب عليهما العمل بكتاب الله والعدالة، وأن يكونا متدينين بحقّ، وبكل ما للكلمة من معنى.

إنّ ظرف الكلام وزمانه يدلان على أنّ الإمام الحسين‰، كان قد نظر إلى زاوية خاصّة في مسألة الإمامة، وهي عدم صلاحية هذه الفئة الحاكمة؛ ذلك أنّها فاقدة للشروط الضرورية، أمّا أن الإمامة تستلزم شروطاً أخرى أو لا، فلم يكن الإمام في مقام بيان ذلك حتّى نستنتج من سكوته عدم وجود شروط أُخرى والقول بأنّ الإمامة هي العمل بالقرآن والعدالة فقط.

إنّ حصر المؤهّلات بهذه الصفات الأربع هو حصر نسبي وليس حقيقيّاً؛ والشاهد على هذا وجود صفات أُخرى ضرورية إضافة إلى تلك الأربع، مثل الدراية بالسُنّة النبويّة والأحكام الإلهيّة، والقدرة على إدارة البلاد والدفاع عن حريم الإسلام، والرجولة وغيرها من الصفات... وبحق أقول: لا يليق بمن درس ـ بدرجة أو بأخرى ـ في الحوزة العلميّة أن يعتبر هذه المعرّفات معرّفات حقيقيّة نافياً أيّ صفة أخرى كالنص من جانب الله تعالى.

مغالطات كديور، والخلط بين الإمامة والبيعة

يقول الكاتب (كديور) في قسم من خطابه، إنّ علياً‰ ـ من أجل الميثاق الذي أخذه الله تعالى العلماء ـ قَبِل بيعة الناس له، وبدأت بذلك خلافته. إن حجة الله في الكلام العلوي هو الناس، أي أنكم أيها الناس قد أتممتم الحجة، وأنتم ـ أيّها الناس ـ حجّة عليّ، وقد مزقتم صمتي الذي استمرّ ٢٥ سنة، وأسندتم إليّ ـ بعدما كنت جليس منزلي ـ الخلافة والإمامة، إنكم أنتم الحجة لو تعلمون.

ليس من شك في أن الإمام علياً قد قال هذه الجمل في خطبة الشقشقيّة، لكنه لم يقلها بالطريقة التي أوردها الكاتب. إنّ الإمامة مقام إلهي مثل النبوّة، حيث يختاره الله تعالى،

وبعبارة أخرى: الإمامة استمرار لعمل النبوة وأدوارها؛ إذ تستمر وظيفة النبوّة بعد وفاة الرسولﷺ الذي شكّل حكومةً إسلاميّة وجاهد المشركين وضمن أمن البلاد.. تستمر عبر قبول الناس لإمامة شخص ما. وإذا لم يقبل الناس ـ لأيّ سبب ـ حكم شخص ولو كان من قبل الله تعالى فلا يمكن أن تسلب عندها إمامته، إلاّ أنه عندها يُعْذر عن القيام بوظائفه؛ لذلك كان الإمام طوال خمس وعشرين سنةً ينتقد الخلفاء وأعمالهم، لكن حيث لم تكن له السلطة، لم يمكنه الاستفادة من هذه الشرعيّة.

وعندما صمّم الناس ـ بعد مقتل عثمان وتنبّههم للفساد ـ على إعادة الحياة إلى مجاريها وإجراء العدالة والمساواة وفق قانون الرسول في المجتمع الإسلامي، لم يكن هذا الشخص غير علي بن أبي طالب، للقيام بهذه المهمة؛ لذا توجّه الناس إلى منزله ـ وكان لا يزال جسد عثمان في بيته ـ حتى تصوّر الإمام أنّ الناسَ تريد قتله، وهنا تحقّق أساسا الخلافة: الأول عندما منحه الله تعالى مقام الإمامة في يوم الغدير، والثاني قبول الناس به عندما اجتمعوا على خلافته بأجمعهم، وطلبوا منه تسلّم زمام الأمر والحكم، اللهم إلاّ عدداً من الأشخاص القليلين.

بناء على هذا، لم يكن كلام الإمام عليعليه السلام في خطبة الشقشقيّة دالاً على نفي أيّ أساس آخر، بل كان يشير إلى اكتمال نظام الإمامة بتحقق هذين الأساسين معاً.

من جهة ثانية ـ ووفق استدلال (كديور) ـ فإن ٢٥ سنة من السكوت لن تعني شيئاً؛ لأنّه في هذه المدّة لم تتمّ الحجة ولم يبايعه الناس حسب ما قال كديور.

إنّ المشكلة في كلام كديور واستدلالاته أنّه أخذَ كلام إمام المتقين مجرداً من القرائن، وهو عمل غير صحيح، وفي حال أخذ كلامه مدعّماً بالقرائن وحدّد موضع الكلام وظرفه فلن يستنبط مثل هذا الاستنتاج أبداً؛ من هنا، نستطيع أن نرى العديد من المغالطات في كلامه أيضاً، لأنّه أخذ كلام الإمام المعصوم مجرداً عن القرائن الزمكانية؛ فمثلاً ذكر الإمام الحسين أنّ ثورته وقيامه لم يكونا لطلب الجاه والسلطة، بل لإعادة

معالم دين الله التي مُحيت، وليس هناك نقاش في أن من أهداف الإمام الحسين عليه السلام رفع التحريفات التي وقعت من جانب الأمويين، إلاّ أن هذا لا يعني أن وظائف الإمام وشروطه مختزلان في هذه الكلمة وهذا الهدف.

العصمة من خصائص الإمامة

تختلف الإمامة والخلافة عند الشيعة عنهما عند أهل السنّة، فهي عبارة عن مقام إلهي، ينبغي على الحاصل عليه مواصلة وظائف الرسالة ومهمّاتها؛ فالإمام ليس نبيّاً أو رسولاً مع أن الكثير من وظائف الرسول موكلة إليه؛ إذ ينبغي عليه توضيح مجملات القرآن، والأحكام التي لم يتسنّ للرسول الوقت الكافي لإيضاحها، والإجابة عن الأسئلة المستجدّة في العقائد والأحكام، فيكون وجوده في المجتمع ـ مثل النبي ـ محورَ الحق بحيث لا يفسح المجال عندها للاختلافات والانشقاقات في الأمّة؛ لذلك ظهرت العديد من الفرق بعد وفاة الرسول، فلو كان الإمام هو المحدّد من قبل الجميع بعد الرسول، وكانت له ذات المكانة المعطاة للرسول، ورجع إليه الناس في معرفة الحق والباطل، لانتفى وجود الفرق والخلافات.

إضافةً إلى ذلك كلّه من الأدوار والمكانة، يجب أن يكون الإمام مديراً ومدبّراً وشجاعاً ويقظاً وعالماً بمقتضيات زمانه.. ولن يتيسّر لنا معرفة مثل هذا الشخص إلا عن طريق الرسول، بل حتّى تربيته لن تتمّ إلاّ عبر العناية الإلهيّة، وطبعاً ينبغي لمثل هذا الشخص أن يكون معصوماً عن الخطأ والاشتباه، مصاناً من الذنوب.

أمّا الإمامة عند أهل السنّة، فهي عبارة عن مقام اجتماعي تؤخذ شرعيته من بيعة الناس، فيجب أن يكون الإمام ـ مثل رئيس الجمهورية ـ مديراً ومدبّراً وشجاعاً، ولا ضرورة مطلقاً لكي تتوفّر فيه صفات أو كمالات أخرى غير التي ذُكرت.

وبناءً على ما تقدم، تعتبر العصمة من خصائص الإمامة في المدرسة الشيعيّة، وليست

من صناعة المتكلمين أو نسج عقولهم، وإذا كان المتكلم قد طرحها فإنّه قد أقام عليها الدليل العقلي إلى جانب الدليل النقلي الواضح. وقد عرّف الرسولﷺ أهلَ البيت بأنّهم عِدْل القرآن حين قال: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي، وما إن تمسّكتم بها لن تضلوا بعدي أبداً»؛ فهذا الحديث المتواتر يدلّ على أنّ لله حجتين معصومتين في الأرض، يُشكّل التمسك بهما مصدراً للهداية، ويُعدّ الانحراف عنهما مصدراً للضلالة، وهاتان الحجّتان هما القرآن والعترة، وكما لم تكن هناك شبهة في عصمة القرآن، كذلك ينبغي أن يكون الأمر في عِدْلِه؛ وفي غير هذه الحال، يستحيل حصول التوازن بينهما، ولن يوضعا في مقابل بعضهما.

أساساً، الشيء الذي يكون محوراً للهداية ينبغي أن يكون ـ وكما قال الرسولﷺ ـ معصوماً عن الخطأ والاشتباه، وإلاّ فلن يكون عندها محوراً للهداية، وإذا أراد المحاضر المحترم مطالعة الأدلّة على عصمة أهل البيتعليهم السلام فعليه الرجوع إلى الكتب الكلاميّة اليوم. وما يثير الدهشة، أنّ إنساناً شيعيّاً درس في الحوزات الشيعيّة يشكّك في عصمة الأئمةعليهم السلام! فلينظر إلى ما يقوله الفخر الرازي ـ وهو من أسرة سنيّة ـ في تفسيره الآيةَ التالية: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ من أنّها تدلّ على عصمة أولي الأمر من الخطأ، ولمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة تفسير هذه الآية عنده، رغم أن الرازي قد تورّط في نهاية المطاف في الخطأ عند تحديده مصداق أولي الأمر.

علم الغيب بين الخاصية والثبوت

لم تقدّم الكتب الكلاميّة العلم بالغيب خاصّةً وميزةً من ميزات الإمامة، لكن ثمّة أدلّة قاطعة على أن علم الأئمةعليهم السلام هو من العلم الغيبي فقط في نهج البلاغة حيث أعطى الإمامعليه السلام خبراً من الغيب. ويمكن مراجعة هذا القسم في كتاب «آكاهي سوم».

هفوات الكاتب المحترم، ومسألة التفويض

وأشير هنا إلى بعض المسائل التي تبيّن الواقع، وهي:

أولاً: كان الكاتب قد اعتمد على ذاكرته حين نقل عنواناً للباب بصورة غير صحيحة،«باب تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمّة من بعده»، مع أنّ العنوان ورد بصورة أخرى في أصول الكافي وهو: «التفويض إلى رسول الله وإلى الأئمّة عليهم السلام في أمر الدين». وتدل كلمة «في أمر الدين» على أنّ مورد التفويض هو الأمور الدينيّة وليس الأمور التكوينيّة مثل الخلق والتدبير. وإذا كان هنالك فئة في الماضي أو الحاضر تعتقد بهذه العقيدة، فلن يكون ذلك موجباً للاعتقاد بأنّ الروايات ناظرة إليهم. بناء على هذا، لا ينبغي أن نحمّل روايات هذا الباب على المفوّضة الكفرة والمشركين (لعنة الله عليهم) ولا يتجاوز مجموع هذه الروايات العشرة، ستّة منها ضعيفة وبعضها مجهول أيضاً.

والعالمون بهذه الاصطلاحات يعرفون عدم إمكانية الاحتجاج بمثل هذه الروايات، لكن فلنفرض صحتها كلّها، فإن المقصود من تفويض الدين إلى الرسول وأهل بيته هو تماماً كما شرحه العلاّمة المجلسي في شرح أصول الكافي حيث قال: «تفويض بيان العلوم والأحكام إليهم بما أرادوا ورأوا المصلحة فيها بسبب اختلاف عقولهم وأفهامهم، أو بسبب التقيّة، فيفتون بعض الناس بالأحكام الواقعيّة، وبعضهم بالتقيّة، ويسكتون عن جواب بعضهم للمصلحة، ويجيبون في تفسير الآيات وتأويلها وبيان الحكم والمعارف بحسب ما يحتمله عقل كل سائل كما سيأتي، ولهم أن يجيبوا ولهم أن يسكتوا كما ورد في أخبار كثيرة: «عليكم المسألة وليس علينا الجواب» كل ذلك بحسب ما يريهم الله من مصالح الوقت، كما سيأتي في خبر ابن أشيم وغيره»[١].

المعنى الآخر الذي يدل عليه منطوق هذه الروايات هو أنّ الرسول صلى الله عليه وآله مارس

(١) العلاّمة المجلسي، مرآة العقول ٣: ١٤٥.

تشريعاً لبعض الأحكام انطلاقاً من معرفته بملاكها، وأن الله تعالى قد أمضاها له على ذلك، فأمير المؤمنين عليه السلام عندما يعرّف أهل البيت يقول: «عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ورواية»[1].

نعم، في بعض الموارد المعدودة على الأصابع، كان قد طرح الرسول الأكرم حكماً ما أمضاه ووافق عليه الله تعالى، وذلك إنّما حصل نتيجة التكامل الروحي والفكري للرسول تحت إشراف أمين الوحي، الأمر الذي فتح له باب الحق والصواب لتمييزهما عن الخطأ والضلالة، كما ولتمييز ما يوافق المشيئة الإلهية عن غيره.

بناء على هذا، ليس ثمة مشكلة بأن يبيّن الرسول حكماً في بعض الموارد ويوافقه عليه الله تعالى، وذلك لأجل علمه الواسع الشامل، حيث قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ أدّب نبيّه وأحسن أدبه، ولمّا أكمل له الأدب قال: إنّك لعلى خلق عظيم، ثمّ فوّض إليه أمر الدين والأمّة ليسوس العباد»[2].

إذن، ذكر الإمام الموارد المحدودة التي طرح فيها الرسول حكماً ما ـ بناء على علمه بالملاكات ـ وفوضه الله تعالى إليه، مثلاً حرم الله تعالى الخمر إلا أن الرسول صلى الله عليه وآله حرّم كل مسكر، إلى غيرها من الأحكام.

وقفات ختامية مع الكاتب المحترم

وفي نهاية وقفتنا هذه، أودّ أن ألفت نظر المحاضر إلى مسائل مهمة، هي:

١ـ تُعدّ وحدة الأمة وانسجامها وتماسكها أساساً لرقيّها وتكاملها، وفي المقابل يؤدّي الانقسام ـ لفريقين أو أكثر ـ إلى ضعف الأمّة وانحطاطها. ولا ينتج عن هذا

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٤.

(٢) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٦٥.

النوع من الخطابات غير زرع التفرقة والتمزق والتشويش، ولنفرض صحّة هذه المسائل، لكن ليس من الضروري طرحها اليوم، وإذا أُريد طرحها ينبغي أن يكون عندها المحيط محيطاً علمياً أكاديمياً متخصّصاً لا في المحافل العامّة، إنّ المسائل العقائديّة تختلف عن المسائل الاقتصاديّة والاجتماعية، حيث لا يمكن تعويضها، إضافة إلى أنه صار واضحاً أن استنتاجات الكاتب إنّما هي استنتاجات شخصية لا مستند لها من كتابٍ ولا سنّة.

٢ـ لا ينبغي للشخص الذي درس مدّةً في الحوزات الشيعيّة أن يحتجّ بعدم الرحمة في التعاطي معه كي يضعّف الأسس المذهبيّة، وليس ثمّة شك بأنّه لو لم يظهر نظام ولاية الفقيه لما رأيناه يلقي مثل هذه المحاضرات، ولوجدنا أمثاله يعرّفون الإمام بالنص والعصمة والعلم بالغيب، لكنّه حيث لم يستفد في حياته من نظام ولاية الفقيه صمّم ـ وبأيّ سبب وسبيل ـ أن يهزّ أركان النظام الذي يعتمد على إمامة أمير المؤمنين وأولاده. حتّى أن المحاضر لم يستطع إخفاء هذه العقدة؛ لذلك قال في خطابه: إنّ كل ما يثبت للأئمة أثبتوه للفقيه أيضاً.

مكوّنات الإمامة

مطالعة نقدية في أطروحة كديور

د. بهزاد حميدية[1]

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدمة

ألقى الدكتور محسن كديور محاضرة حول (المسائل المعرفيّة في الإسلام الحسيني). وقد ضمّنها آراءه حول الإمامة[2]. وقد أشار في محاضرته إلى الأبعاد المتعددة لثورة الإمام الحسين. وعدّ من بينها بُعد مقارعة الظلم، وبُعد الإصلاح الديني. وقد أشار في ما يتعلق بالبعد الثاني إلى مفهوم الإمامة. وذهب إلى أنه قد تعرض إلى تغيرات كبيرة طوال الزمن. لقد رأى الدكتور كديور من واجبه ـ تأسياً بالهدف من واقعة كربلاء ـ أن يقوم بالإصلاح الديني، وتوضيح مفهوم الإمامة وما طرأ عليه من الانحراف لجميع

(١) باحث في علم الكلام والدراسات الإسلامية.

(٢) صحيفة (شرق)، العددان ٧١٣ و٧١٤: ١٨. والعبارات المنقولة عن الدكتور كديور مأخوذة من هذا المصدر.

الناس، حيث قال في موضع من محاضرته: «إن لإصلاح مفهوم الإمامة من الأهمية ما يساوي أهمية القضية التي خرج الإمام الحسين من أجلها». وبذلك يكون الدكتور كديور قد قام بإنجازٍ ضخمٍ يعادل في أهميته الإنجاز الحسيني!

إن مفهوم الإمامة يحظى بأهمية قصوى عند الشيعة الاثني عشرية، حتى عدّوه أصلاً من أصول الدين. وبذلك تميَّزوا عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. وبما أن الدكتور كديور قد طرح الإمامة بنحو مغاير ومخالف لمفهومها السائد كان من الواجب أن نتناول بالنقد جميع المسائل المطروحة في هذه المحاضرة. ومن هنا سيكون مقالنا هذا على قدرٍ من التفصيل.

تحليل النقطة المحورية في أطروحة كديور

يرى الدكتور كديور أن التغير الخاطئ الذي طرأ على مفهوم الإمامة طوال التاريخ عبارة عن تضخيم في جانب وإضعاف في جانب آخر. أمّا ما تم تضخيمه فهو عبارة عن نوع من التقديس في مجال الإمامة لم يكن موجوداً في القرون الأولى. وعند بسط الموضوع يتضح أن الذي تم تقديسه في رأي الدكتور كديور عبارة عن أربعة عناصر تكوّن مفهوم الإمامة في علم الكلام، وهي: العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنصّ من قبل النبي. ويرى الدكتور كديور أن هذه العناصر الأربعة قد أبدعها المتكلِّمون في حدود القرنين الثالث والرابع، لتتسع وتتضخم فيما بعد بالتدريج.

ملاحظات وانتقادات

إن أدنى إلمام بعلم الكلام الإسلامي يثبت أن الدكتور كديور قد ارتكب مغالطة منطقية، حيث بيّن مفهوم الإمامة على نحو مقلوب. فهو يعلم أن مفهوم الإمامة الشائع في علم الكلام عبارة عن (الرئاسة العامة في الدين والدنيا). وقد جاء هذا التعبير

بحرفيته أو قريباً منه في كلام السيد المرتضى في «الحدود والحقائق»، والشيخ الطوسي في كتبه المختلفة، والخواجة نصير الدين الطوسي في «الفصول النصيرية»، وابن ميثم البحراني في «قواعد المرام»، والعلامة الحلي في «نهج المسترشدين»، والفاضل المقداد السيوري في «اللوامع الإلهية»، وعبد الرزاق اللاهيجي في «گوهر مراد»، والنوري في «كفاية الموحدين»، والميرزا أحمد الآشيتاني في «لواقح الحقائق». ومن بين المعتزلة من علماء أهل السنة نجد تعريف القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة» يعود إلى هذا المعنى تقريباً. وقد وافق على هذا التعريف من الأشاعرة علماء، مثل: الماوردي في «الأحكام السلطانية»، والتفتازاني في «شرح المقاصد»، والمير سيد شريف الجرجاني في «التعريفات»[1]. وفي هذا التعريف لا نجد أيّ أثر للعناصر الأربعة التي أشار إليها الدكتور كديور، من العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنصّ من قبل النبي، حيث تعد هذه العناصر من أعراض الإمامة دون ذاتياتها. وبعبارة أخرى: إن هذه العناصر الأربعة لم تؤخذ في الكلام الإسلامي بوصفها من مقوّمات مفهوم الإمامة، لا في بدايات نشوء علم الكلام، ولا في الكلام المعاصر. وعليه إذا قام بحث الدكتور كديور على عناصر عرضية للإمامة، بعد تصورها من الذاتيات، فإنه سيكون باطلاً جملةً وتفصيلاً؛ وأما إذا قام على نوع تغيير في الأعراض فهو، وإن كان يدعو إلى التأمل، ولكنه قليل الأهمية. فمثلاً: إذا تغير مفهوم الصلاة من الأفعال والأذكار المعهودة سيكون هناك تغيير كامل معتدّ به، وتحريف واضح؛ وذلك لتغير ذاتيات الصلاة، من الركوع، والسجود، وغيرهما من الأفعال والأذكار الخاصة، وأما إذا تم التأكيد في فترة على أعراض الصلاة، كما لو تمّ التأكيد على تعقيباتها أو مقدّماتها، كالوضوء، والطهارة

(١) راجع مقال (الإمامة)، لأحمد فرامرزقراملكي، في مجلة (دانشگاه علوم إسلامي رضوي) التخصصية، العدد ٣ (ربيع عام ١٣٨١): ١٣٥ فما بعد.

الجسدية، أو المزايا الأخلاقية، أو بواطن الصلاة العرفانية، أو تم التأكيد على إقامتها جماعة، أو رعاية التدبر فيها، فهو، وإن كان يمكن البحث تاريخياً في جميع هذه الموارد، إلا أننا لن نحصل على ثمار كثيرة من وراء هذه البحوث؛ وذلك لاشتراك الجميع في ذاتيات الصلاة، وليس هناك اختلاف فيها.

إن البحث في التغيرات الحاصلة في الأعراض إنما يكتسب أهمية عندما يتم حذف بعض الأعراض الضرورية، وإدخال أعراض أجنبية. وهذا ما صرح الدكتور كديور بعدم أخذه في موضوع محاضرته، حيث قال: «لا يدور محور البحث حول أصل علم الأئمة بالغيب، وإنما الكلام يدور حول شرطيته». فهو لا ينفي أصل وجود ذلك العلم، وإنما في كونه شرطاً في تحقيق الإمامة.

إن شرطية علم الغيب في تحقيق الإمامة من الأمور المتأخِّرة، والتي تم تضمينها من قبل المتكلمين في القرن الرابع فما بعد. وبعبارة أوضح: إذا كان كلام الدكتور كديور يدور حول عدم وجود علم الغيب، والعصمة، والنصب الإلهي، والنص من قبل النبي، وأنها لم تكن موجودة في صلب الشريعة الإسلامية كصفات للإمام، وإنما دخلت بعد ذلك بفعل التحريف والدّس، لكان كلامه جديراً بالاهتمام. إلا أن كلامه يُظهر أن هذه العناصر كانت موجودة في القرنين الأول والثاني، وكانت تعتبر من صفات الإمام، ولكن تم تضخيمها في القرون التالية، وعندها لا يكتسب هذا الكلام أهمية كبيرة؛ لأنه خاضع للتغيرات الثقافية، وتكامل مستوى علم الإلهيات. وهو أمر يبدو طبيعياً.

ويبدو أن الشيخ كديور لم يكن لديه دليل خاص على انتخاب هذه العناصر الأربعة، دون غيرها من العناصر الأخرى، مثل: القرابة، وصلة الأئمة النسبية بالنبي الأكرمﷺ، أو العلم اللدني، سوى الترجيح بلا مرجِّح. مضافاً إلى أن العنصر الرابع الذي أشار إليه الدكتور كديور، أي النصّ من قبل النبي، لم يذكر في الكلام الإسلامي بوصفه عنصراً مستقلاً عن النصب الإلهي. كما يبدو أن الدكتور كديور قد نسي في

خضم بحثه عنصر العصمة، والنصب الإلهي، حيث ركز على علم الغيب فقط، وسعى من خلال القرائن التاريخية إلى إثبات أن هذا المفهوم ومفاهيم ميتافيزيقية أخرى من هذا القبيل، كخوارق العادات والكرامات، لم تكن موجودة في البداية بين الشيعة الأوائل، وإنما أدخلها المتكلِّمون المتأخِّرون؛ استناداً إلى الأكاذيب والروايات المختلقة، وعملوا على تضخيمها.

إن الشيعة الاثني عشرية، منذ البداية وإلى يومنا هذا، لم ينكروا ولم يشكّوا في النصب الإلهي والعصمة أبداً. وأكبر دليل على ذلك انحصار الأئمة في اثني عشر إماماً، لا أكثر ولا أقل. ويبدو أن الدكتور كديور ـ من دون إدراك التبعات النظرية المترتبة على كلامه، ومنها: نفي انحصار الأئمة بعدد محدَّد ـ يذهب إلى قابلية انطباق العناصر المفهومية للإمام على أيّ إنسان آخر.

دراسة أدلة الدكتور كديور

لقد عمد الدكتور كديور من خلال الرجوع إلى الأدوار الأولى لظهور مفهوم الإمامة والفهم الذي كان سائداً عنها آنذاك إلى تنقيح مفهوم الإمامة على أساس ذلك الفهم؛ إذ يقول: إن هذه المفاهيم، أي العصمة، والنصب الإلهي، ونصّ النبي، وعلم الغيب، لم ترد في كلمات الأئمة إلا نادراً. وإن الشيعة الأوائل، من قبيل: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار، وكميل، ومالك الأشتر، وأبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وآخرين غيرهم، لم يكونوا ليعرفوا الأئمة بالصفات التي أضافها المتكلِّمون إليهم.

ويرد عليه:

أولاً: لا بد من الالتفات إلى أن كلمة «نادراً» تشير إلى أن المفاهيم المذكورة قد وردت وجرت على لسان الأئمة عليهم السلام بوصفها من صفات الإمام. وهذا مغايرٌ للنتيجة التي كان الدكتور كديور بصدد الوصول إليها. وسيأتي شرحها ونقدها فيما بعد.

ثانياً: لإثبات هذه الدعوى فإن الدكتور كديور بحاجة إلى تحديد نسبة الروايات التي تتحدث عن العناصر الأربعة، من العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنص النبوي، إلى الروايات التي تعرّف الإمام بالهداية إلى الله، وإقامة الدين وحقوق الناس، والأفضلية العلمية، والبصيرة، والتهذيب، وطهارة النفس، وعقل الدراية في قبال عقل الرواية، ومقارنة كلا الطائفتين ببعضها.

وهناك مسألتان جديرتان بالبيان:

الأولى: إن روايات الطائفة الثانية لا تعارض روايات الطائفة الأولى؛ فإن طهارة النفس لا تنافي العصمة، كما أن الأفضليّة العلمية لا تنفي علمهم للغيب، إلا إذا تمّ التصريح في روايات الطائفة الثانية بأن العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، ليست من شروط الإمامة، وإنما الشرط في الإمامة هو مجرّد الأفضلية العلمية. لقد أشار الدكتور كديور ـ كما سنبين ـ إلى كلام أمير المؤمنينعليه السلام في الخطبة الشقشقية، حيث وصف نفسه كواحد من (العلماء)، ولكن من الواضح أن هذا لا يعني عدم عصمة الإمام وعلمه للغيب، بل ليس فيها إشارة إلى عدم أهمية وشرطية هذه الأمور بالنسبة للإمام. كما أن كون النبي عبداً: ﴿**إِنِّي عَبْدُ اللهِ**﴾ (مريم: ٣٠)، لا ينفي أهمية الخصوصيات الميتافيزيقية التي يتمتع بها هذا العبد، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ**﴾ (الأنبياء: ٧٩)، وقوله تعالى: ﴿**وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ**﴾ (الأنبياء: ٨١).

الثانية: إن آية التطهير وآية الولاية، اللتين تشيران إلى عصمة الأئمة ووجوب اتباع أوامرهم، وكذلك الأحاديث المشهورة والمتداولة في صدر الإسلام، كحديث الثقلين، المتفق عليه بين الفريقين، وحديث الغدير، الدالّ على النصب الإلهي لأمير المؤمنينعليه السلام، وكذلك الأحاديث الدالة على حصر الأئمة في اثني عشر إماماً، تدل بأجمعها على أن فهم الشيعة الأوائل، كسلمان ومالك الأشتر، للإمامة كان متضمّناً

للعصمة، والنصب الإلهي. وكانوا يرون أنّ توفر هذه العناصر الأربعة هو الشرط في تحقق الإمامة، وليست الأوصاف الباهتة والهامشية. قال الشيخ المفيد، في النصف الثاني من القرن الرابع: «إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء... وعلى هذا مذهب سائر الإمامية، إلا من شذّ منهم»[1]. ويتضح من هذه العبارة أن الإمامية كانوا يحملون فهماً خاصاً عن الإمام، يتجلى في تنفيذ الأحكام و.... وهذا ما لا يمكن الوصول إليه إلا بالنص الإلهي والعصمة. وإن هذه الخصائص من لوازم الإمامة؛ لأن الإمام ـ وفقاً للتعريف المتقدّم، وخصوصاً بالنسبة لصفة حفظ الشريعة ـ لا يمكن تعيينه من قبل الناس الذين يفتقرون إلى العلم التام بالنسبة إلى الشريعة، كما أن الإمام إذا لم يكن معصوماً لا يسعه حفظ الشريعة.

كيف يمكن الاقتناع بأن الإمامية في القرنين الأولين لم يعرفوا الإمام بالنصّ والعصمة، ثم بادروا بأجمعهم إلى تغيير معتقدهم في تحول سريع وعميق، وأنه بعد مضي حوالي مئة وخمسين سنة (أي في النصف الثاني من القرن الرابع) لم يكن لدى الشيخ المفيد أدنى رؤية عن فهم الإمامية في القرنين الأولين، الأمر الذي أدّى إلى دعوى إجماع الإمامية على عصمة الأئمة؟!

ثالثاً: يتعين على الدكتور كديور أن يستند إلى أقوال وكلمات سلمان وأبي ذر وغيرهما من الشيعة الأوائل؛ لبيان نوع إدراكهم للإمامة. وعليه أن يتبيّن المواطن التي يختلف فيها فهمهم عن فهم المتكلمين. والملفت أن السيد كديور قد أشار إلى عدم توفر آثار ومؤلَّفات من القرن الأول والثاني، حيث قال: «للأسف الشديد فإن أكثر الكتب التي بين أيدينا، أو جميعها، يعود إلى الفترة التي ساد فيها التيار الذي ظهر بعد القرن الثاني».

(١) المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، انتشارات دانشگاه طهران، عام ١٣٧٢هـ ش.

وهنا يحقّ لنا أن نسأله: كيف حكم بضرس قاطع بأن سلمان وأبا ذر وأمثالهما كانوا يحملون رؤية وفهماً مختلفاً عن رؤية وفهم المتأخرين في ما يتعلق بالإمامة؟!

يستند الدكتور كديور؛ لإثبات التحريف الحاصل في مفهوم الإمامة، إلى كلمات الأئمة أنفسهم، حيث يقول: «تؤكد النصوص الواردة عن الإمام علي وسائر الأئمة عليهم السلام على بشريتهم... ولا أذكر أن سيد الشهداء والإمام علي وغيرهما من الأئمة قد استندوا في تعريفهم بأنفسهم إلى الصفات الميتافيزيقية. ويكفي للتأكد من ذلك الرجوع إلى نهج البلاغة، وخطب الإمام الحسين، وأدعية الصحيفة السجادية، وسائر النصوص الدينية المعتبرة».

قال الشيخ كديور: «إنه لا يذكر». ولذلك لا بد من تذكيره بالخطبة رقم ١٨٩ من نهج البلاغة، الذي اعتبره من النصوص المعتبرة. وسيجد هناك هذه العبارة التي تقول: «سلوني قبل أن تفقدوني، فأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض». ألا تعتبر هذه الصفة خارجة عن قدرة الإنسان العادي، وتعدّ من الأمور التي تنكرها العقلانية الحديثة؟! يبدو أنّ الجهود الحثيثة التي بذلها الشيخ كديور في تطهير الشريعة ومبحث الإمامة من الصفات الميتافيزيقية، التي يأباها العقل المتحضر، ويراها من الخرافات والأساطير، لم تُؤتِ ثمارها.

لسنا ننكر قلة النصوص الدالة على الخصائص الأربعة ـ التي ذكرها الدكتور كديور ـ في نهج البلاغة والصحيفة السجادية، ولكن من ناحية أخرى فإن كلمات أمير المؤمنين وغيره من الأئمة غير منحصرة بهذين الكتابين. ومن جانب آخر لم يأخذ كديور بنظر الاعتبار الجهات السياسية (تضييق الخناق على الشيعة والأئمة عليهم السلام)، والثقافية (الضعف الفكري الذي حال دون إدراك الناس لحقيقة الإمامة، وهيمنة فكر العامة على المجتمع)، وغيرها من الجهات التاريخية.

وهناك تساؤل آخر يفرض نفسه منطقياً، وهو: إذا كانت هذه الصفات الميتافيزيقية

ثابتة للأئمة فهل تتحدد أهميتها من خلال كميتها في روايات الأئمة عليهم السلام؟!

وقد تقدّم من الدكتور كديور قوله: «لا أذكر أن سيد الشهداء والإمام علي وغيرهما من الأئمة قد استندوا في التعريف بأنفسهم إلى الصفات الميتافيزيقية»[1].

يضاف إلى الإشكالات المتقدمة على هذه العبارة إشكال آخر، يتناول وصف هذه الخصائص بالميتافيزيقية. فعلى الدكتور كديور أن يوضح سبب وصفه العصمة والنص الإلهي وعلم الغيب ونحوها بالأمور الميتافيزيقية. فما هو المائز بين الصفات الطبيعية والصفات الميتافيزيقية؟ تتوقف الإجابة عن هذا السؤال على موقف المجيب من تعريفه للإنسان. فإذا اعتبرنا الإنسان هو (الوجود والكيان الجامع)، الذي بإمكانه ـ خلافاً للملائكة والحيوانات ـ أن يسلك سيراً صعودياً أو نزولياً، فيكون في سيره الصعودي أفضل من الملائكة، كما يمكنه أن يغدو أسوأ من الحيوانات إن هو تخبط واختار سيراً نزولياً، فأية غرابة لو تمتع الأئمة بصفات تفوق صفات الملائكة؟! ولماذا نستبعدها عنهم، ونلقيها في متاهات الميتافيزيقا؟!

يبدو أن السيد محسن كديور لم يتوصل إلى نتيجة حاسمة وقطعية ودقيقة في ما يتعلق بمعنى الإمامة. لذلك نجده في بعض عباراته يقترب من عقيدة الشيعة الإمامية أحياناً، بينما يقترب في عباراته الأخرى إلى معانٍ مختلفة. فمثلاً: قال في موضع: «لقد تمّ في القرون الأولى ونصوصنا المعتبرة بيان معانٍ مختلفة لمحاور الإمامة، وهي بأجمعها ناظرة إلى الهداية إلى الله، وإقامة الدين وحقوق الناس». بينما تحدث في موضع آخر عن أفضليتهم العلمية، وتهذيب النفس، والعقل، كمحاور للإمامة. ولو تجاوزنا عنصر (إقامة الدين) فإن سائر الأوصاف الأخرى قابلة للانطباق على المعنى اللغوي للإمام

(١) قد نقلت هذه العبارة، وغيرها من العبارات التي تفوّه بها الدكتور كديور، من صحيفة (شرق)، في العددين ٧١٣ و٧١٤: ١٨.

كـ (قائد ورئيس للمجتمع). وفي النتيجة كأن الدكتور محسن كديور يريد أن يقول: إن على إمام المجتمع وقائده أن يكون شخصاً تتوفر فيه الأهلية لاستيفاء حقوق الناس، وأن يكون عالماً، وما إلى ذلك، دون أن تكون هناك ضرورة إلى تنصيبه من قبل الله، أو أن يتمتع بأوصاف ميتافيزيقية، لا يمكن للإنسان بلوغها بما هو إنسان، من قبيل: علم الغيب، والعصمة، وإن كان بعض مصاديق الإمام، أي الأئمة الاثني عشر، كانوا معصومين، لا بسبب إمامتهم. ولذلك يمكن لكل شخص آخر أن يكون إماماً.

وأما في ما يتعلق بصفة إقامة الدين التي ذكرها الدكتور كديور بوصفها من محاور الإمامة فعلينا أن نسأله: هل يمكن لهذه الصفة أن تتحقق من دون عصمة؟ كيف يمكن لمن هو عرضة للخطأ والانحراف أن يغدو بوصلةً تهدي الآخرين إلى الدين الإلهي؟ قال تعالى: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لا يَهِدِّيَ إِلا أَن يُهْدَى**﴾. وإذا كانت العصمة شرطاً في إقامة الدين فهل هناك من طريق إليها غير النصب الإلهي، حيث إن الله هو الوحيد المطلع على السرائر وما تخفي الضمائر؟

وهذا هو الإبهام العميق الذي يمكن العثور عليه في تفكير الدكتور كديور، وهو إبهام في مفهوم الإمامة، حيث إنه لم يكوّن مفهوماً ورؤيةً واضحةً عن المعنى الاصطلاحي للإمامة. فبعض ما يذكره للإمامة يتداعى منه المعنى اللغوي للإمامة من قيادة المجتمع وزعامته؛ وبعض ما يذكره من جهة أخرى يفيد المعنى الاصطلاحي عند الشيعة، والذي لا ينطبق إلا على الأئمة الاثني عشر المعهودين. وعليه إذا كان هو نفسه لم يتضح له معنى الإمامة فكيف يريد توضيح التحريفات التي طرأت على هذا المفهوم في التاريخ؟! والقاعدة المعروفة تقول: «فاقد الشيء لا يعطيه».

ونتطرق الآن إلى الأدلة الأخرى التي ساقها الدكتور كديور لإثبات تحريف المفهوم المعاصر للإمامة عند الشيعة.

يقول الدكتور محسن كديور: قال الإمام علي عليه السلام في الخطبة الثالثة من نهج البلاغة:

«أما والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كِظّة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها»، حيث عرّف الإمام نفسه بوصفه عالماً، ونحن لا نراه عالماً فحسب، بل هو أعلم العلماء، ولكن الذي يهمنا هنا هو أنهعليه السلام انطلق من كونه عالماً، ويمكن للآخرين أن يكونوا علماء أيضاً، إلا أنه مع ذلك تبقى للإمام عليعليه السلام ميزة اللصوق برسول الله أكثر من غيره. يضاف إلى ذلك تهذيب النفس، وظهور أصول الدين والمعارف الدينية له أكثر من الآخرين. ومهما كان فإن أصل علمه بالغيب لا يشكل محور بحثنا، وإنما يتمحور البحث حول شرطيته.

هل الإمامة بالنصب أم الانتخاب؟

إن النقاط المحورية في هذه الكلمات هي عدم مدخلية النصب الإلهي في تعيين الإمام، وإنما يتمّ نصب الإمام من خلال انتخاب الناس. ولنا هنا أن نتقدم بالأسئلة التالية:

١ـ كيف يمكن الجمع بين عبارة «لولا حضور الحاضر» وقولهعليه السلام في بداية هذه الخطبة: «وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى، ينحدر عني السيل، ولا يرقى إليّ الطير»؟ ألا يعني الجمع بينهما وجود تمايز بين المقبولية والمشروعية؟ ألم يحظ الإمام بالشرعية من خلال النصب الإلهي في غدير خم، ومع حضور الناس أضيفت المقبولية إلى هذه الشرعية؟

٢ـ ما هو محتوى واقعة الغدير من وجهة نظر السيد كديور؟ هل مفاد «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، وهذا النصب الإلهي، هو الحب والمودة، أو الولاية التامة، سياسياً ودينياً؟

٣ـ ما هو دور (الأعلمية) التي ذكرتموها للإمام عليعليه السلام في بحث الإمامة؟ هل هي

شرط فيها أم لا؟ وإن كانت شرطاً فيها ـ كما يلوح من العبارات المتقدمة ـ فأي دور سيكون لنصب الناس؟ فلو استخلف غير الأعلم بواسطة آراء الناس كان (إماماً)، وإذا لم يحصل الأعلم على آراء الناس لا يكون (إماماً)؟! إذا كان الأمر كذلك فهل يكون الخليفة الأول بما حصل عليه من خلال البيعة الصورية إماماً؟ وهل يجب علينا تجريد الأئمة الآخرين الذين افتقدوا آراء الناس من صفة الإمامة؟!

٤ـ ألا تؤمنون بالعبارة المنطقية الشهيرة التي تقول: «إن إثبات شيءٍ لشيء لا ينفي عنه ما عداه»؟ إذا كنتم تؤمنون بها فلماذا تستنتجون من وصف الإمام نفسه بكونه من العلماء أنه لا يشترط أمراً آخر في الإمامة أكثر من العلم الاعتيادي؟ وإضافة إلى ذلك ما هو الدليل الذي يحملكم على تفسير العلماء بالمعنى العرفي والعادي، دون العلماء الذين يعلمون الغيب؟! والحقيقة أنه كما تم حمل (العلماء) في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾ على علماء بخصوصهم نالوا العلم الحقيقي؛ وذلك لأننا نشاهد الكثير من العلماء في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية لا يتصفون بالخشية، يمكن كذلك حمل العلماء في عبارة: «وما أخذ الله على العلماء» على علماء حقيقيين بخصوصهم نالوا أسمى العلوم، بما في ذلك علم الغيب.

٥ـ هل ترى في مبحث علم الأساليب إمكان الحكم من خلال الاستدلال المتقدّم على الوقائع التاريخية؟ إن تناول العبارة المذكورة من نهج البلاغة، والتي لم نعثر على الكثير منها ـ مضافاً إلى توجّه الإشكالات المتقدّمة على دلالتها ـ، وتجاوز الروايات الكثيرة الناقضة لفرضيتكم، لا تعني إلا الاستدلال المتقدم، بمعنى اعتبار كل رواية تدعم نظريتي، وكل رواية لا تؤيدها فهي غير موثوقة، ورواتها مدلِّسون وغلاة، دون أن تكون هناك حاجة إلى البحث التاريخي والتحقيق الرجالي!

هل تطوّر مفهوم الإمامة عند الشيعة؟

يدّعي الدكتور كديور أنه «منذ القرن الأول إلى القرن الرابع حصل تحوّل جاد في

المذهب. وللأسف الشديد فإن أكثر الكتب التي بين أيدينا، أو جميعها، تعود إلى ما بعد هيمنة هذا التيار. فليس هناك تراث مكتوب من القرنين الأول والثاني، ولكن هناك آثار لذلك الفكر الذي تمّ القضاء عليه، واتهم بالتقصير في النصوص القديمة».

وقد ذكر في إثبات مدّعاه أموراً، منها: كلام الإمام الحسين عليه السلام في خطابه لأهل الكوفة؛ وكذلك جوابه لأهل مكة: «فلعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحق، والحابس نفسه على ذات الله». وهذه الأوصاف الأربعة قابلة للتعميم. وكل مسلم يمكنه التحلي بهذه الصفات. وقد عرّف الإمام نفسه بمحاور العدل والارتباط بالقرآن.

ويرد عليه:

أولاً: من الواضح أن عبارته الأخيرة تطفيفية، حيث اكتفى بذكر صفتين من الصفات الأربعة.

ثانياً: إن هذه الرواية تؤيِّد ما اعتبره كديور من الصفات الميتافيزيقية، والتي لا يراها شرطاً في الإمامة، من قبيل: علم الغيب، والعصمة، والنصب الإلهي، وأن العمل بالقرآن يفتقر إلى العلم اللدني بالباطن وتأويل القرآن: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ**﴾. مضافاً إلى أنه لا يوجد من يعلم بواطن الناس النفسية غير الله، وعليه فمن يمكنه أن يكون مرجعاً في تحديد صفات من قبيل: «الحابس نفسه على ذات الله»؟! وباختصار: هل هناك من طريق يمكن تصوّره لتعيين الإمام غير النصب الإلهي؟ إن دلالة الصفة الأخيرة على العصمة أمر مفروغ منه، ولا يحتاج إلى توضيح.

ثالثاً: إن سعي الدكتور كديور في تبسيط مفهوم الإمامة، وجعله أمراً عرفياً ميسوراً للجميع، واعتبار الإمامة منصباً كسائر المناصب الاجتماعية والسياسية الأخرى، سعيٌ محبطٌ للغاية. فهو يقول: «إن هذه الصفات قابلة للتعميم، ويمكن لكل مسلم أن يتحلى بها». في حين أن صفة مثل: (الحابس نفسه على ذات الله) ليست من الصفات الهيّنة التي

يمكن للجميع التحلي بها. لا شك في أن بإمكان كل فرد بلوغ الكمال باختياره، وفي حدود استعداده الذاتي. وهذا ما يجمع عليه المتكلِّمون. إن عمدة المتكلمين الشيعة يرون الإمامة تفضُّلاً من الله، يعطيه لمن يعلم فيه الأهليّة لها. وعليه لا يكون الدكتور كديور قد جاء بشيءٍ جديد؛ إذ يرى المتكلمون أيضاً أن كلّ من يمكنه بلوغ درجة الكمال للإمامة فإنه سينصَّب للإمامة. وهذا كله في مقام الإثبات والإمكان العقلي. أما على مستوى الثبوت والإمكان الوقوعي فهذا ما لم يكتب له التحقّق إلا لاثني عشر إماماً معهوداً. ومن خلال النص عليهم من قبل رسول الله يتضح أنه سوف لا يسع أي شخص آخر التحلي بوصف (الحابس نفسه على ذات الله). وعليه يكون الدكتور كديور قد وقع في خطأ فاحش إذ ذهب إلى إمكان تحقق الإمامة (لكل مسلم)، والذهاب بالإمامة إلى مصير عرفي ومبتذل.

يبدو أن الغاية والغرض الذي هيمن على تفكير الدكتور كديور قد أدّى به إلى نفي مسلَّمات بحث الإمامة. وذلك الغرض يتلخص في (عقلنة) بحث الإمامة. وربما أمكن تلخيصها بـ (نفي الخرافة) عنها. وعلينا هنا تذكير الدكتور كديور بأنه لم يراعِ التناسب بين الأدوات والغايات في بحثه؛ فإن مشروع محو الخرافة لا يتمّ إلا بالنفي التام لعلم الغيب، والنصب الإلهي، والعصمة، والشفاعة، وتكليم الملائكة، وما إلى ذلك، في حين أنه كان يرمي إلى مجرد نفي شرطية هذه الأمور في الإمامة. فمع وجود هذه الصفات في سماء نبوّة الأنبياء وإمامة الأئمة الاثني عشر لا تتحقق العقلانية الدينية التي تنشدونها. ولذلك يجدر بكم سلوك طريقة أصح لعقلنة الدين ومحو الأساطير عنه.

وبعبارة أوضح: إذا كان الهدف عقلنة الدين فإن نفي شرطية الصفات المذكورة عن الإمامة لا يجدي شيئاً؛ وإذا لم يكن يهدف إلى ذلك فإن الشرطية أو عدم الشرطية المذكورة لن تجعل البحث يحظى بأهمية لمثقَّف ديني مثل: الدكتور كديور. وبعبارة أخرى: «ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد».

فكرة الأسوة ونظرية الإمامة

وقال كديور في بيان دليل آخر؛ لإثبات مدعاه حول مفهوم الإمامة: إنّ الإمام الحسين عليه السلام قال في خطبة له مهمة، ألقاها في كربلاء قبيل استشهاده: «ولكم فيّ أُسوة». والأسوة إنما تكون إذا كانت هناك مسانخةٌ ومشابهةٌ بين الإمام والمأموم، حتى يتمكّن المأموم من بلوغ مرتبة الإمام. وإذا كانت صفات الإمام على النحو الذي بينه المتكلمون فإن الأسوة سترتفع عنهم.

ولو أننا أردنا بيان استدلال الشيخ محسن كديور في صورة منطقية لخرجنا بالقياس المركب التالي:

١ـ إن جميع الأئمة أسوة.

٢ـ وكل أسوة يمكن بلوغ مرتبتها لمن يتأسى بها.

٣ـ صفات الأئمة في الكلام الإسلامي لا يمكن لأي فردٍ بلوغها.

٤ـ إذاً يمكن للجميع بلوغ مراتب الأئمة، وإن الصفات الواردة للإمام في الكلام الإسلامي غير صحيحة.

وهنا نقول:

١ـ إن المقدمة الأولى غير صحيحة على إطلاقها؛ فإن التأسي بالأئمة إنما يكون في جميع مقاماتهم ومراتبهم، من قبيل: الفضل، والعلم، والعدل، وما إلى ذلك، إلا مقام الإمامة. فهناك مغالطة في الإطلاق والتقييد.

٢ـ إن المقدمة الثالثة تتضمن تعريفاً خاطئاً عن (الأسوة)؛ إذ يمكن تفسير الأُسوة بالتشبّه والميل إلى صفات الإمام، سواء أمكن بلوغها أو لم يمكن بلوغها بشكل كامل. فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ نجد أن ختم النبوة يقتضي عدم تمكن أحد من بلوغ مقام النبوة. وعليه يبدو أن هذه الأسوة ـ بحسب الظاهر ـ أعم من التفسير. والمعنى الذي تبناه الدكتور كديور مغالطة التعريف

بالأخص.

٣ـ إن المقدمة الثالثة غير صحيحة بذاتها. فربما كان عدم بلوغ الآخرين مقام الأئمة ـ ولو بأوصافهم الميتافيزيقية ـ عائداً إلى أمور خارجية، كعدم سعي الآخرين إلى بلوغ تلك المراتب، لا لاستحالة المسألة ذاتاً، وذلك لأن الإنسان كيان جامع يمكنه بلوغ مراتب الملائكة. وعليه فإن أوصاف الأئمة الميتافيزيقية قابلة لنيل الجميع بالإمكان العقلي، دون الإمكان الوقوعي، كما تقدم توضيحه. في حين ذهب الدكتور كديور إلى عدم إمكان بلوغها مطلقاً. وهذه مغالطة الإطلاق والتقييد.

٤ـ إن كيفية الاستنتاج مخدوشة. فلكي نتمكن من الاعتقاد بالمقدمات الثلاث معاً هناك تقاطع طرق رباعي، يتمثل في: نفي إطلاق الأسوة؛ نفي إطلاق إمكانية بلوغ كمالات الشخص المتأسّى به؛ نفي إطلاق عدم إمكانية بلوغ الصفات الميتافيزيقية؛ نفي صحة الصفات الميتافيزيقية المذكورة من قبل المتكلمين. وهنا لم يذكر السيد كديور مرجِّحاً لاختياره الطريق الرابع، وتجاهله للطرق الثلاثة الأولى. وهذه مغالطة الترجيح بلا مرجِّح.

كديور وظاهرة الغلوّ

أشار الدكتور كديور في التبيين المفهومي الذي يراه عن الإمامة، ولا يشترط فيه الصفات الميتافيزيقية، إلى تيار الغلاة والغلو. واعتبره نتيجة مفهوم الإمامة الذي ساد منذ أواخر القرن الثاني، حيث قال: عندما شاهد الناس هذه الوجودات المهذَّبة العالمة انساقوا نحو المبالغة في حقهم على الطريقة الشرقية، واعتبروهم نسيجاً وحدهم. وبدأوا باختلاق الأحاديث في مناقبهم وفضائلهم، حتى بلغ بهم الأمر أن استدعى تدخل الأئمة أنفسهم، واعتبار هؤلاء الأفراد غلاة. وقد نهاهم الإمام علي‬عليه السلام عن ذلك، وذكّرهم بعبوديته، وتوعدهم بالعقوبة إن استمروا على شركهم، فلم يستجيبوا

له، فعاقبهم.

ويرد على ذلك:

أولاً: إن حادث معاقبة الغلاة على يد أمير المؤمنينعليه السلام، وخاصة أسطورة حرقهم أحياءً، تحتوي على إشكالات تاريخية جمّة. وقد كشف العلامة السيد مرتضى العسكري على مواطن إشكالاتها بالتفصيل، وبمنهجية علمية.

ثانياً: هناك تضارب تاريخي في عباراته؛ فمن جهة يرى أن الغلو قد شاع في نهاية القرن الثاني؛ ومن جهة ثانية يتحدث عن عقوبتهم على يد الإمام عليعليه السلام.

ثالثاً: علينا أن نسأله: ما هو معنى (المبالغة الشرقية)؟! يبدو أنه نسي الغلو الذي ساد الغرب، سواء في مرحلة سيادة المذهب الميترائي السابق للمسيحية أو فترة السيادة المسيحية بعد قسطنطين. إن الغلو الذي سلكه الغرب في عصمة البابوات والقديسين ليس بأقل مما نشاهده في البلدان الشرقية.

ولنتدبر في الاستفادة التي أراد الدكتور كديور أن يتوخّاها من الإشارة إلى تيار الغلاة. فهناك افتراضان يمكن تصوُّرهما:

١ ـ أن يكون مراده أن الصفات الميتافيزيقية، من العصمة، والنصب الإلهي، وعلم الغيب، إنما هي حصيلة الوضّاعين من الغلاة، وأن الأئمة لا يتمتعون بمثل هذه الصفات.

وفي هذه الصورة يكون **أولاً**: قد انحرف عن موضوع محاضرته؛ لأنه قال في مقطع منها: «إن أصل علمهم للغيب لا يشكل محور بحثه». **وثانياً**: قد ارتكب تناقضاً، حيث قال في موضع منها: إن هذه المفاهيم (العصمة، والنصب الإلهي، ونصّ النبي، وعلم الغيب) قلّما وردت على لسان الأئمة في القرون الأولى، مما يدل دلالة واضحة على أن الأئمة صرحوا باتصافهم بهذه الأوصاف، ولو بشكل نادر. **وثالثاً**: إن نفي هذه الصفات المذكورة بقول مطلق يساوق نفي حصر الأئمة باثني عشر إماماً، وتأويل آية التطهير، وحديث الثقلين، وحديث الغدير، وأمثالها، على نحو غير عقلائي. وكذلك

إسقاط جزءٍ كبيرٍ من كتب الشيعة الروائية، مثل: الكافي. وكذلك إسقاط الأحاديث الكثيرة حول مناقب أهل البيت الميتافيزيقية الواردة على ألسنة أهل السنة، وخاصة في «شرح نهج البلاغة»، لابن أبي الحديد المعتزلي، وكتاب «قادتنا، كيف نعرفهم؟»، للسيد الميلاني، وهو موسوعة قيّمة في سبعة أجزاء، يشتمل بأجمعه على أحاديث أهل السنة في مناقب الأئمةعليهم السلام، وإسقاط القسم الأكبر من كتاب «مفاتيح الجنان»، وإسقاط موسوعة «الغدير»، للعلامة الأميني، إلى غير ذلك من أمهات الكتب الأخرى. والأهم من كلّ ذلك أنّ هذا يساوق الهرج والمرج في علم الرجال؛ إذ ينبغي إسقاط الكثير من الرواة؛ بتهمة الغلو!

٢ـ أن يكون مراده أن هذه الصفات الميتافيزيقية، وإن كانت ثابتة للأئمة، إلا أن الغلاة هم الذين بالغوا فيها في أواخر القرن الثاني، وجعلوها من شروط الإمامة. وفي هذه الصورة هل كانت جريرة الغلاة قد بلغت درجة استحقوا معها القتل على يد الإمام؟! فإنّ كل ما فعلوه هو أنهم بالغوا في صفة موجودة، فهل يكون وزرهم أثقل من وزر الذي أنكر أصل إمامتهعليه السلام؟!

هناك كلمة للعلامة المجلسي ذكرها بعد سرده روايات عديدة ومختلفة حول الغلو، وهي جديرة بالاهتمام، حيث جاء فيها: «اعلم أنّ الغلو في النبي والأئمةعليهم السلام إنما يكون بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء الله تعالى في المعبودية، أو في الخلق والرزق، أو أن الله حلّ فيهم، أو اتحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمةعليهم السلام أنهم كانوا أنبياء، أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأن معرفتهم تغني عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي. والقول بكلٍّ منها إلحادٌ، وكفرٌ، وخروجٌ عن الدين، كما دلت عليه الأدلة العقلية، والآيات، والأخبار السالفة، وغيرها»[1].

---

(١) بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦.

والحقيقة أن الغلاة هم الذين أشركوا؛ لقولهم بألوهية الأئمة، أو جعلهم شركاء مع الله في الخلق والأمر، إلا أن الدكتور كديور يخلط الأوراق، وينكر كل أنواع رفع درجات الأئمة، ويرى القائل بذلك مستحقاً للعقاب. وبذلك يكون قد ارتكب مغالطة (العلّة الجعلية)، حيث ذهب إلى أن إنكار صفات الأئمة الميتافيزيقية سببه غلّو الغلاة، في حين أن الغلو الاصطلاحي لا ربط له بالأوصاف الميتافيزيقية مورد البحث.

كما أنه بعد بحثه عن صلةٍ بين الغلو الاصطلاحي، الذي هو نوع من الشرك، وبين الأوصاف الميتافيزيقية التي ينكرها دخل في بحث التفويض. في حين يذهب جميع المتكلمين من الإمامية إلى أن أوصاف الأئمة، من قبيل: العصمة، وعلم الغيب، والشفاعة، وأمثال ذلك، إنما هي في طول قدرة الله وإرادته، وليس لها أي ارتباط بالشرك والتفويض الشركي. فما هي الصلة بين البحثين؟!

ولكي يثبت الدكتور محسن كديور أن مفهوم الإمامة قد تعرض للتحريف في التاريخ الشيعي بادر إلى إقحام تيار الغلاة. ولكي يوجد صلة للغلاة ببحثنا فقد أشار إلى جماعة من الغلاة يعرفون بالمفوّضة، وقال: المفوّضة هم الذين يقولون بتفويض خلق العالم تكويناً أو تشريعاً للنبي، ومن بعده الأئمة. والمفوضة شعبة من الغلاة مولعون بالمبالغات. وقد صدرت عنهم الكثير من الروايات. ولا زالت موجودة في مصادرنا الروائية تحت عنوان (باب تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمة بعده).

وفي ما يلي نشير إلى بعض النقاط:

١ـ كما ذكر السيد محسن كديور فإن المفوّضة شعبة من الغلاة. وبالالتفات إلى ما تقدم من العلامة المجلسي في بيان خلاصة عقائد الغلاة الشركية يتضح أن المفوضة الذين هم مورد بحثنا قد ذهبوا في تفويضهم إلى استقلالية الأئمة في خلق العالم من الناحية التكوينية أو التشريعية، وجعلهم في عرض الله في ذلك. وأما إذا كان التفويض إلى الأئمة بمعنى منحهم قدرة في طول قدرة الله فلن تكون هناك مخالفة للتوحيد، ولا

يوجد في الدين أمر استثنائي؛ إذ إن كل علة في الوجود تؤدي دوراً تفويضياً. فإذا كانت النار تحرق، والدواء يبرئ، فإنما ذلك بسبب التفويض الذي فوَّضه الله إلى النار والدواء، من دون أن يكونا مستقلين في الإحراق والإبراء. مضافاً إلى أننا في الشفاعة ـ كما هو صريح القرآن، حيث يرد ذكرها في مواطن مختلفة، منها: قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللهَ تَوَّاباً رَّحِيماً**﴾، وفي أمره تسخير الرياح والجن لسليمان‏، حيث يقول تعالى: ﴿**هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾، وما إلى ذلك ـ نواجه تفويضات للأنبياء، دون أن يكون هناك شرك في البين.

٢ـ قال الدكتور كديور في وصف المفوّضة بأنهم مولعون بالمبالغات.

ونقول: **أولاً**: لا بد من الالتفات إلى أنه ليس كل مبالغة تصبّ بالضرورة في الغلو المصطلح. ولكن يبدو أنه يحاول اعتبار كل صفة ميتافيزيقية تتنافى مع العقلانية الحديثة مبالغةً ناتجةً عن الغلو؛ ليستفيد من المعنى السلبي لمفردة الغلو في الوصول إلى غايته. وهذه مغالطة الاصطياد في المياه العكرة.

ثانياً: من الذي يمتلك صلاحية تحديد المبالغة والقصور؟! إذا كانت الوسطية تعني العقلانية الحديثة، التي ترسم للإنسان صورة مادية وأرضية، وتعتبر كل صفة معنوية وإلهية من أساطير الأولين التي تدعو إلى الضحك والسخرية، فعندها يمكننا الوصول إلى النتيجة الحاصلة في محاضرة السيد كديور التي ألقاها في شهر محرم. وأما إذا رأينا الوسطية في اعتبار الإنسان كائناً شمولياً يمكنه التفوق حتى على الملائكة فعندها لا نطلق على التفويض غير القائم على الشرك تسمية المبالغة.

٣ـ قال الدكتور كديور: وقد صدرت عن الغلاة روايات كثيرة.

وتعدّ هذه التهمة التاريخية (اختلاق الحديث) للشيعة والعلماء الكبار، مثل: الشيخ المفيد، والكليني، وغيرهما من أعلام الشيعة؛ بسبب تضمّن كتبهم الروائية ـ مثل:

الكافي ـ باباً تحت عنوان (تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمة بعده) جفاءً لا يغتفر. ولسنا نشك في صدوره سهواً أو زلة لسان من الدكتور كديور. وهو قطعاً لم يلتفت إلى هذه اللوازم الطبيعية، ﴿وَمَا أَنسَانِيهُ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾.

وبعد أن أشار الدكتور كديور إلى انقسام العلماء في القرن الثالث إلى قسمين: مقصّرة؛ ومفوّضة، قال: هناك مراتب مختلفة للتفويض، فمنها: التفويض في الخلق، والتفويض في تدبير العالم، والتفويض في الرزق، والتفويض في أمر الدين والشريعة، والتفويض في الاختيار (في قبال الجبر، والحالة المتوسطة بينهما: لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين). وفي بداية الأمر أنكر العلماء جميع هذه المراتب، ولكن ظهرت فيما بعد بعض التوجيهات والمحامل لكل واحدة من هذه المراتب بالتدريج..، فتمّ القضاء على المقصِّرة وإخراجهم من الأوساط الشيعية، وتحول التفويض بعد اعتداله إلى القوة الفكرية الغالبة والمهيمنة لدى الشيعة. ومرادي من التفويض الاعتدالي هو التفويض الذي لا يذهب إلى تأليه الأئمة، ولا يفوض إليهم أمر خلق العالم، إلا أنه يحتفظ مع ذلك بثلاثة محاور من التفويض، وهي: تدبير العالم، وإعطاء الرزق، والتفويض في الشريعة والدين. وعليه يكمن الفرق بين التفويض الأصولي والتفويض المعتدل في إثبات أو نفي تأليه الأئمة. إذاً باعتقاد الدكتور كديور فإن المتكلمين منذ القرن الرابع لم يعودوا يسمون أنفسهم بالمفوّضة، وإنما يعتبرون أنفسهم الشيعة الأصلاء، وإن الذي تم تغييره وتضخيمه هو معالم المذهب.

تنويهات أخيرة

١ـ جعل الدكتور كديور التفويض في الاختيار قسماً للمراتب الأخرى (التفويض في الخلق،...)، في حين يبدو أن التفويض في الاختيار لا ربط له بموضوع البحث؛ فإن هذا التفويض لا ربط له بالأئمة عند من يقول به، ليتم طرحه في موضوع بحثنا؛ فإن

التفويض في الاختيار من خصائص الكلام عند بعض المعتزلة، وليس له موقع بين الإمامية.

٢ـ كان يجدر بالدكتور كديور أن يبيّن منذ البداية المرحلة التي يعنيها. مضافاً إلى ضرورة أن يقدم قائمة موثَّقة بالعلماء الذين أنكروا جميع مراتب التفويض، أو أن يعرّف واحداً منهم في الأقل. ولا بد من الإذعان بأن التفويض إذا كان منافياً للتوحيد، بأية مرتبة من مراتبه، فهو موضع إنكار جميع المتكلمين من الإمامية. ويمكن فهم الاختلاف الواقع حول روايات التفويض على هذا الأساس. فالذين يرون التفويض المشار إليه في الروايات في طول الإرادة الإلهية ـ وهو الذي يصنفه الدكتور كديور ضمن التفويض المعتدل ـ يقبلونه ببعض مراتبه، أو بجميعها. ولا خلاف بين علماء الإمامية من هذه الجهة.

٣ـ لم يُشِرْ الدكتور كديور إلى مراده من (التوجيهات) في عبارته، حيث يقول: «ولكن ظهرت فيما بعد بعض التوجيهات والمحامل لكل واحدة من هذه المراتب بالتدريج». وبذلك سيفهم القارئ من سياق محاضرة الدكتور كديور أن المفوِّضة الذين تحولوا إلى التيار الشيعي الغالب، والذين يشكلون حالياً جميع الشيعة، أو غالبيتهم، قد قبلوا مراتب التفويض من خلال تبريرها بأمور غير مبررة. وبعبارة أخرى: تم قبول التفويض الباطل بنوع من التدليس والتمويه وإظهاره بلباس الحق. ونحن نرجو من الدكتور كديور أن يبيّن لنا توجيهاً واحداً من هذه التوجيهات التي أشار إليها، مع بيان ضعف هذا التوجيه وقصوره وبطلانه؛ ليتضح لنا هل هذه التوجيهات هي التي وقع فيها التدليس والتمويه أم محاضرته التي ألقاها في شهر محرم الحرام؟!

٤ـ يتحدث الدكتور كديور عن المعالم الأصلية للمذهب، وأن هذه المعالم قد تمّ القضاء عليها من قبل المفوّضة على مسار التاريخ، ولكن برغم ذلك بقيت آثار هذا التفكير، الذي تم إقصاؤه بعد اتهامه بالتقصير زوراً وبهتاناً، في النصوص القديمة. في

حين لا ينسب التقصير في علم الكلام إلى جماعة بعينها لها عقائدها وأفكارها المحددة. وإنما كان الغلاة يعمدون في الدفاع عن أنفسهم بسبّ المخالفين لهم، واتهامهم بالتقصير عن معرفة مقام الأئمة الإلهي على حقيقته. ولكن من جهة أخرى فقد نقل الشيخ المفيد في «تصحيح الاعتقاد» عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد، وهو من مشايخ قم، قوله: «أول درجات الغلو نفي السهو عن النبي والإمام». وبذلك عدّ الشيخ المفيد محمد بن الحسن بن الوليد مقصِّراً، أي إن كل من يعتقد سهو النبي فهو مقصِّر. وقد ذكر الشيخ المفيد أيضاً أن جماعة وردوا إلينا من قم يقصِّرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمةعليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهمعليهم السلام كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم... ورأينا فيهم من يقول بأن الأئمة ملتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه. ومن هنا نلاحظ أن (المقصِّرة) يشكلون طيفاً واسعاً يتكون من النافين للغلو، والقائلين بسهو النبي، والذين يتهمون الأئمة بعدم معرفة الأحكام الدينية. فهل يمكن العثور على معالم الشريعة الأصلية على النحو الذي يدعيه الدكتور كديور وسط هذه الاختلافات الفكرية؟! وهل يسعى الدكتور كديور؛ بسبب شحّ الأدلة، التي تبين ضعفها في هذا المقال، إلى البحث عن المقصِّرة وإخراجهم من أدراج التاريخ للتعريف بمذهبهم بوصفه المكوّن لمعالم المذهب؟! إنه يدرك أن (التقصير) يطلق على طيف واسع من العقائد، فهل يؤيد تفكير تلك الفئة من المقصِّرة الذين لم يعارضوا صرف الغلو الشركي فحسب، وإنما آمنوا في الوقت نفسه بميتافيزيقية صفات الأئمة، ويراه معبّراً عن معالم المذهب، أو المقصرة الذين يعتقدون بسهو النبي، أو الذين يفتون بحسب الرأي والظنون؟ من الواضح أنه إذا التزم بالشق الأول فإنه سوف يسير على نفس الطريق الذي سلكه سائر الأئمة إلى يومنا هذا، وهو نفي تأليه الأئمة، واشتراكهم مع الله في الخلق والرزق، ونحو ذلك، مع الاعتقاد بوجود بعض الصفات

الميتافيزيقية الأخرى، وسيحظى بدعم كافة الأدلة الكلامية لعلماء الشيعة الكبار؛ وإما إذا اختار الشق الثاني فإنه سيفتقر إلى أدلة قوية ومحكمة لإثبات رأيه. ويجب أن يتفوق في أدلته على أدبيات المتكلمين الإمامية الواسعة. وهذا دونه خرط القتاد.

وعليه يكون التفصيل واللف والدوران الذي قام به الدكتور محسن كديور في مسألة الغلو أجنبياً عن مسألتنا، وإنما ساقه للتهويل وتكثير الأقوال. فمثلاً: يقول: هناك في الجزء الخامس والعشرين من بحار الأنوار أكثر من مئة صفحة في نفي الغلو والتفويض. وقال الشيخ الصدوق في القرن الرابع: «المفوضة والغلاة كفرة ومشركون، وهم من أهل الضلالة بأجمعهم..». يا له من سعي عقيم، حيث يحاول إثبات أمرٍ أجنبيٍّ من طريق الإطناب الممل!

ثم ذكر أن الشيخ المفيد اعترض في «تصحيح الاعتقاد» على الشيخ الصدوق، وأنكر عليه بعض الأمور التي يؤمن بها المفوِّضة، أي إنه يرى المفيد مفوِّضاً إذا ما قيس إلى الشيخ الصدوق، أو أنه أكثر تفويضاً منه. وهنا لابد من الإشارة إلى حقيقة المسألة تاريخياً.

قال الشيخ الصدوق في كتاب «الاعتقادات»، بعد ذكر عقائد الغلاة وردّها: «وعلامة المفوِّضة وأصنافهم نسبتهم مشايخ قم وعلماءهم إلى القول بالتقصير». وقد بادر الشيخ المفيد إلى نقد هذا الكلام. ولكن لابد من الالتفات إلى أن مشايخ قم يذهبون إلى سهو النبي والأئمة، ويرمون بالغلو كل من ينكر سهو النبي. وقد ألَّف إسحاق بن حسن البكران كتاباً في الردّ على الغلاة. وعلى الرغم من ذلك «اتهم بالغلو؛ لمجرد نفيه السهو عن النبي»[1]. وقيل عن أبي العباس الرازي: «اتهم بالغلو بسبب كتابٍ

(١) رجال النجاشي ١: ٢٠٠، رقم ١٧٦ (نقلاً عن مقال: غلاة أز ديدگاه شيخ مفيد / www.seraj.ir).

له تحت عنوان كتاب الشفاء والجلاء في الغيبة»[1]. وروى المامقاني عن الفاضل الحائري: «رمي القميين بالغلو وإخراجهم من قم لا يدل على ضعف أصلاً؛ فإن أجلّ علمائنا وأوثقهم غالٍ على زعمهم، ولو وجدوه في قم لأخرجوه منها لا محالة»[2].

وقد عمد الدكتور كديور إلى نقل مخالفة مشايخ قم للغلو والتفويض، دون الإشارة إلى سهو النبي. وذكر أن الشيخ الصدوق كان يرى رأيهم. وقد أشكل الشيخ المفيد عليه؛ لأنه من المفوضة. وحيث إن القارئ يجهل معتقد القميين الخاص بشأن سهو النبي فإنه سيذعن بوجود نزاع جادّ بين الشيعة في القرن الرابع، وقد انتهى هذا النزاع إلى تضعيف المقصِّرة بعد أن كانوا يشكلون تياراً قوياً أو أنهم كانوا يشغلون مدينة هي من أهم المدن الشيعية. ولكن يجب تذكيره بأن هذه القضية التاريخية لا تخدمه؛ لأن تقصير مشايخ قم والشيخ الصدوق إنما كان في مسألة سهو النبي فقط، ولم يذهبوا إلى عدم نصب الإمام من قبل الله، أو عدم عصمته، أو عدم علمه بالغيب، ولو على نحو محدود. ويكفي في ذلك مراجعة كتب الشيخ الصدوق، الذي يراه الدكتور كديور مدافعاً عن التقصير. ومهما كان لابد من الالتفات إلى أن النزاع التاريخي بين الفئات الشيعية ـ وليس في ضمنهم الغلاة المشركون[3] ـ كان جزئياً وفي بعض المسائل الهامشية، دون الأصول والمباني، التي وحّدت الفئات الشيعية عبر العصور، ومن جملة تلك الأصول: النصب الإلهي، والعصمة.

وندخل في استدلال آخر أقامه الدكتور محسن كديور لإثبات أن الصفات

---

(١) المصدر السابق، رقم ٢٣٨.

(٢) تنقيح المقال ١: ٣٣٤ (نقلاً عن مقال: غلاة أز ديدگاه شيخ مفيد).

(٣) قد نوّه بعض كبار المتكلمين الشيعة إلى ضرورة عدم عدّ الغلاة من فرق الشيعة. وقد ذكر الشيخ جعفر السبحاني هذه الحقيقة في الجزء السابع من (الملل والنحل)، وانتقد بعض المؤرخين، مثل: النوبختي؛ لعدّه إياهم ضمن الفرق الشيعيّة.

الميتافيزيقية التي يسود الاعتقاد بها حالياً لم تكن شرطاً في أصل الإمامة، حيث تساءل في بحث التفويض قائلاً: لو ذهبنا إلى تفويض كل ما للنبي من الصفات بعينها إلى الإمام علي بن أبي طالب وأبنائه فعندها يطرح هذا التساؤل نفسه: أين يكون موضع الوحي من الإعراب؟

وقد تعرض إلى الرواية المستفيضة التي تقول: «ما فوض إلى النبيﷺ فهو مفوّض إلينا»، الواردة في «بصائر الدرجات»، المنسوب إلى أحد أصحاب الإمام العسكري، وقد تمّ تأليفه في أواخر القرن الثاني. كما وردت في «أصول الكافي»، للكليني، وفي «الاختصاص»، للمفيد، وتفسير علي بن إبراهيم القمي، وتفسير فرات الكوفي. وقال الدكتور كديور نفسه: هناك من الروايات الكثير مما يشاكلها، دون أن يأتي بدليل رجالي أو تاريخي على ردّها، وبيان عدم انتسابها إلى الأئمة المعصومين. ومع ذلك أوحى برفضها متسائلاً: «إذاً أين يكون موضع الوحي الرسالي من الإعراب؟!».

ولو أن الدكتور كديور قد لاحظ هذه الروايات المستفيضة، التي أشار إليها ضمن أصل خاتمية النبي الأكرمﷺ، لحكم بأن هذه الخاتمية، بل وجميع مختصات النبي الأخرى، مثل: عدد الزوجات، تشكل قرينة متصلة في الروايات المذكورة على عدم دخولها ضمن ما ينتقل إلى الإمام من صلاحيات النبيﷺ؛ وذلك بالجمع العرفي المعروف في علم أصول الفقه. ومع الأخذ بنظر الاعتبار تبحّر السيد كديور في مباحث التعادل والتراجيح لم نعرف سبب تجاهله ما يعلمه، فتصور الرواية التي أشار إليها (ما فوض إلى النبي..) مطلقة. ولتعارضها مع الوحي حكم بكونها مختلقة. إلا إذا كان قد وضع قاعدة أصولية جديدة، وعندها لابد من إهمال ظنّيّ السند المطلق بواسطة قطعيّ السند المقيَّد!

وبعبارة أوضح: إن الوحي الرسالي لم يرِدْ في كلمات الأئمة، ولم يخطر في ذهن

الإمامية، فلا يكون إلا من خصائص الأنبياء. إذا وردت رواية عن الأئمة بالمضمون المتقدم فإن العرف، وأي سامع، سيفهم استثناء مسألة الوحي الرسالي. وإنما لم يذكر صراحة؛ لوضوحه.

مضافاً إلى أن كلمة (نبي) في الرواية تعتبر قيداً في الرواية، حيث أذعن بها الإمام دون أن يدرج نفسه تحت عنوانها. فمثلاً: لو أن موظفاً في إحدى الدوائر الرسمية أعلن أن المدير قد خوّله جميع صلاحياته فهل يفهم من كلامه انتقال عنوان المديرية إليه أيضاً؟! كلا، وإنما يُفهم منه أنه لا يزال موظّفاً، ومرؤوساً، وأن له مديراً خوَّله جميع الصلاحيات، باستثناء الإدارة، وإن لم يصرِّح بهذا الاستثناء؛ لوضوحه.

ولكي نجاري أقوال الدكتور كديور نقول: يحتمل أن يكون مراده أن تفويض جميع صلاحيات النبي إلى الأئمة تجعل منهم وجودات شبيهة بالنبي، وعندها يفقد الوحي أهميته، ولا يكون هناك مائز مهمّ بين خاتم الأنبياء وغيره. فإذا كان الأمر كذلك يعود كلام الدكتور كديور إلى ما قاله الدكتور عبد الكريم سروش من أن الشيعة تذهب إلى المساواة بين الإمام والنبي في الشخصية، حتى أن هذه الرؤية تقوّض مفهوم خاتمية النبي صلى الله عليه وآله.

وهنا نسأل كديور وسروش: كيف يلتزمان بامتياز النبي عن الإمام بالوحي، ومع ذلك لا يرون هذا الامتياز كافياً في إثبات الفرق بين النبي والإمام، ويأخذان بالمطالبة بفوارق أكثر؟! فإن هذا الكلام بنفسه استهانة بالوحي؛ حيث إن مقام الوحي الذي يختص به النبي صلى الله عليه وآله يجعل من الأئمة أتباعاً للنبي، وممثلين عنه، ولا يمكن المقارنة بين الأصيل والبديل، فالأئمة مفسِّرون ومبيِّنون للشريعة والطريقة والحقيقة التي نزلت من قبل الله على رسوله بالأصالة؛ لإبلاغها إلى الناس، وإن ما وصل إلى الأئمة إنما انتقل إليهم من رسول الله صلى الله عليه وآله. ولو فرض أن لم يكن هناك نبيٌّ لما كان هناك إمام ولا إمامة. أفلا يكفي هذا الفرق، ولابد من السعي إلى نفي مراتب الأئمة وصفاتهم الميتافيزيقية،

لنحصل على فارق كبير بين النبيﷺ والأئمةعليهم السلام؟! نعود ونكرر: أليس في هذا استهانة بالوحي؟!

مزعمة كديور أنّ الشيعة تجاهلوا القرآن وأخذوا بالروايات

وقد اكتشف الدكتور كديور في معرض حديثه حول مفهوم الإمام ودعوى التحريفات العميقة التي تعرضت لها هذه المفردة، حتى أدت إلى تغير معالم المذهب، سرّاً آخر، وهو أن الفكر الشيعي المعاصر يرفع من شأن الروايات، في حين لا نرى ذلك الاهتمام بالقرآن، وقال: لطالما تساءلتُ: لماذا لا نعتني بالقرآن بالمقدار الكافي؟ وما هو مقدار اهتمام الحوزة العلمية بالقرآن؟ وكم يبلغ عدد الآيات التي تتلى على المنابر؟ وما هو عدد الآيات التي يحفظها كل واحد منا؟

وهذا الكلام يحتوي على دعويين:

الأولى: الدعوى التجريبية، بمعنى أن العناية بالقرآن متدنية للغاية، وأن العناية بالروايات مرتفعة للغاية. وهنا لابد من التدقيق في كلمة (للغاية) في كلا الفقرتين.

الثانية: الدعوى التبيينيّة، بمعنى أن سبب إهمال الشيعة للقرآن يعود إلى شدّة اهتمامهم بمراتب الأئمة.

أما الدعوى التجريبية فلا يمكن إثباتها بأي واحد من الأمثلة التي ذكرها؛ إذ بإمكاننا عكس الأمثلة التي ساقها بكل سهولة، فنقول: لماذا لا نعتني بالروايات بالمقدار الكافي؟ وما هو مقدار اهتمام الحوزة العلمية بالروايات؟ وكم يبلغ عدد الروايات التي تتم قراءتها على المنابر؟ وما هو عدد الروايات التي يحفظها كل واحد منا؟ أرأيتم كيف تسنى لي بهذه البساطة إثبات تدني الاهتمام بالروايات؟!

وإذا نظرنا إلى المسار الفقهي والاجتهادي لوجدنا أن الفقهاء يبدأون في كل بابٍ من أبواب الفقه باستعراض آيات الأحكام أولاً، ثم يستعرضون الروايات ولا يوجد في

حوزة قم درس خاص في علم الحديث يزاحم درس الشيخ جوادي آملي في التفسير. وفي المنهج الدراسي الذي تمت المصادقة عليه في شورى إدارة الحوزة العلمية في قم، ويتم العمل به في غالبية حوزات البلاد، نجد أن دروس التفسير، والتجويد، وحفظ القرآن، وإعراب القرآن، وعلوم القرآن، أكثر بكثير من الدروس المتعلقة بالحديث. وقد بذلت جهود كبيرة للترويج لقراءة القرآن وتلاوته وحفظه وفهم معانيه وما إلى ذلك في مختلف الفئات السنية، من الصغار واليافعين والشباب، وفي الجامعات والحوزات العلمية، وحتى مختلف طبقات الناس. وقد أقيمت المسابقات ورصدت الجوائز في هذا الشأن، بحيث يمكن القول بأن عشر هذا المجهود لم يبذل في الحديث.

وإذا التزمنا جدلاً بما قاله الدكتور كديور من اهتمام الشيعة بالروايات وقلة اهتمامهم بالقرآن فنقول: ربما تكون الروايات قد حظيت بما تستحقه من المكانة بين الشيعة، أما القرآن فلم يتم الاهتمام به بالدرجة التي يستحقها. وفي مثل هذه الحالة لابد من تضافر الجهود من أجل إعادة القرآن ورفعه إلى مكانته اللائقة، لا أن ندعو إلى إنزال الأحاديث عن مكانتها. وعليه لا يمكن القول بأن السرّ في الحطّ من القرآن ورفع الروايات في الفكر الشيعي يعود إلى التعاليم المتعلقة بالعصمة والنصب الإلهي وعلم الأئمة للغيب، وإنما لابد من البحث عن السبب الحقيقي في ابتعاد المجتمع وجهله بمرتبة القرآن الطبيعية.

مضافاً إلى أنه طبقاً لحديث الثقلين، الذي لا يمكن للدكتور كديور نفيه؛ لإطباق الشيعة والسنة على تواتره، فإن القرآن والعترة متلازمان، ولا يمكن التفكيك بينهما. ولذلك لا تصحّ نظرية الدكتور كديور في ضرورة تقديم القرآن على الرواية قطعية الصدور عن الأئمةعليهم السلام. فالروايات هي التي تفسر وتشرح القرآن، وهي حجّة في بيان جزئيات الأحكام والعقائد والأخلاق. يقول الدكتور كديور: «واضح أننا عندما نقول: لا يوجد كل شيء في الكتاب، إلا أن الأصول موجودة فيه، ويجب علينا في

الكثير من الجزئيات مراجعة الروايات. وعندها تصل الروايات إلى درجة من الأهمية العملية، حتى تحل محل القرآن حقيقة». ولست أدري لماذا يستنكر الدكتور كديور استدلال الشيعة في ضرورة الرجوع إلى الروايات في الأمور الجزئية التي لم يتعرض القرآن إلى ذكرها؟! فإذا كان يرى عدم الحاجة في الرجوع إلى الروايات لبيان الجزئيات؛ مخافة أن تغدو الروايات أهم من القرآن، فيجدر به أن يتحفنا بطريقة جديدة نستنبط منها عدد ركعات الصلاة، وكيفية العبادات الواجبة والمستحبة، وكميتها. وليس هناك من طريق غير (الكشف والشهود) أو (العقل). ولكن لقائل أن يقول عندها: ألا يخشى الدكتور كديور عندما يحل هذين الضيفين المتطفِّلين محل الروايات أن يكتسبا بدورهما أهمية تفوق القرآن، وتكون المسألة عوداً على ما فرّ منه؟!

إن الدكتور كديور، من خلال رفضه لحجية الروايات (بشرط تنقيح صدورها ودلالتها)؛ بحجة أن لا تتزعزع مكانة القرآن بين الشيعة، ولا يغدو دون الروايات من حيث الأهمية، سيملأ الفراغ الذي سيحصل لا محالة في المعارف والأحكام والأخلاق بواسطة العقلانية، وهي مفردة في غاية الإبهام. في حين أن هذا الأمر سيفضي بذاته إلى الحط من مكانة القرآن. وسنبين في الخلاصة الختامية كيف تضر عقلانية الدكتور كديور بمكانة الشريعة بأجمعها.

التشكيك بالتوسّل!!

والمسألة الأخرى التي فرّعها الدكتور كديور على بحثه حول الإمامة[1] هي التشكيك بمنزلة التوسل، حيث قال: «لدينا سنخان من الأدعية والزيارات: **السنخ الأول**: يعود إلى التفكير الشيعي القديم؛ **والسنخ الثاني**: يعود إلى التفكير الثاني للتشيع

(١) صحيفة (شرق)، العددان ٧١٣ و٧١٤: ١٨.

(التفويض المعتدل). ويتمثل السنخ الأول في دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة. فكل ما هنالك هو اتصال مباشر بالله تبارك وتعالى. وهذه هي صورة التشيع الناصعة التي نصبو إليها. وقد كتب بذلك عن دعاء التوسل ودعاء الفرج ودعاء الندبة بوصفها من أدعية السنخ الثاني، التي تدور على محور التوسل والاستشفاع بالأئمة، بدلاً من التوكل على الذات الربوبية.

وهنا نشير إلى أمور:

١ـ من الواضح أن الدكتور كديور يقوم هنا أيضاً باستدلالات تقوم على أحكام مسبقة، ويدعي تلويحاً أن السنخ الثاني من الأدعية مختلق، وغير صادر عن الأئمة عليهم السلام. في حين يحتاج هذا الأمر إلى تحقيق تاريخي ورجالي، ولا يمكن إصدار الأحكام انطلاقاً من الظنون والأوهام.

٢ـ إن موضوع كل دعاء يختلف عن المواضيع في الأدعية الأخرى. ومن الطبيعي أن يبرز الموضوع في كل دعاء بشكل أكثر من غيره. وهذا أمر طبيعي جداً. فمثلاً: نرى مضمون مناجاة الخائفين يختلف عن مضمون مناجاة الراجين ومناجاة الشاكرين. كما أن طبيعة دعاء السمات هي في تركيزه على الخوف والتوبة والإنابة. وفي الزيارة الجامعة يتمّ التركيز على صفات الأئمة وخصائصهم. وفي دعاء التوسل يتم التركيز على الاستمداد من الله من خلال التوسل بالأئمة. وهذا الاختلاف الطبيعي بين مضامين الأدعية لا يؤدي بالضرورة إلى النتيجة التي توصّل إليها الدكتور كديور. فإنه إن كان يؤمن بأصل الشفاعة والتوسّل، وكان إشكاله يدور حول مركزيتهما فقط، فعليه أن يجري إحصائية في جميع الأدعية مرة واحدة، ليتضح ما إذا كان مضمون التوسل فيها هو الغالب أو التوكل، فإذا كانت مضامين التوسل هي الغالبة فعندها يحق له أن يستشكل، لا أن يخضع دعاءً واحداً لهذا المعيار والميزان؛ وذلك لما تقدّم من أنّ مضامين

وموضوعات الأدعية مختلفة، وقد يطغى موضوع على موضوع آخر في بعض الأدعية. فمثلاً: لا يمكننا أن ننظر إلى مناجاة الخائفين على حدة، وندعي أنها مخالفة للرجاء. وهكذا لا يمكن أن نقصر النظر على دعاء التوسل لنعتبره مخالفاً للتوكل. إن في اختلاف مضامين الأدعية إشارة إلى مختلف حالات الشخص المؤمن؛ فهو تارة يفتقر إلى مناجاة الخائفين؛ وتارة أخرى يحتاج إلى مناجاة الشاكرين؛ بينما يحتاج في زمن آخر إلى الزيارة الجامعة الكبيرة.

٣ـ إن عبارة الدكتور كديور القائلة: «إن التوسل والشفاعة بأهل البيت عليهم السلام بدلاً من التوكل على الله تعالى» تثبت نوعاً من سوء الفهم لعقائد الشيعة. فإن التوسل والشفاعة إنما تقع في طول التوكل على ذات الله تعالى، ولا تحلّ محلّ التوكل في رؤية الشيعي الأصيل. فالأئمة أناس متكاملون، وهم مظاهر وتجليات كاملة لأسماء الباري تعالى وصفاته. وعليه يكون التوسل بهم عين التوكل على الله؛ وذلك لأنهم ـ طبقاً للأسانيد القطعية التاريخية والروائية ـ قد تجرّدوا من أنانيتهم، وملئوا بتجليات الله ـ وحذار أن يفهم الدكتور كديور معنى الحلول من هذا الكلام!! ـ ، بحيث إنهم لا يريدون ولا يقولون إلا ما يريده الله أو يقوله. فهل يمكن العثور على من هو أفضل من أهل البيت لاعتبارهم وسيلةً وطريقاً واجب الابتغاء، حيث قال تعالى: ﴿**وابتَغُوا إِلَيْهِ الوَسِيلَةَ**﴾؟ إن الفكر الشيعي يرى أن الأئمة عليهم السلام إنما كانوا وسيلة لبلوغ رحمة الله ولطفه؛ لما يتحلون به من الأوصاف. ولم يحصلوا على هذه المنزلة بشكل اعتباطي. وهذا ما نجده في نهاية الزيارة الجامعة الكبيرة: «اللهم إني لو وجدت شفعاء أقرب إليك من محمد وأهل بيته الأخيار الأئمة الأبرار لجعلتهم شفعائي».

٤ـ لا يوجد في دعاء الفرج توسل أو استشفاع. ويبدو أن الدكتور كديور قد ذكره سهواً.

لقد جرّد الدكتور كديور مفهوم الإمامة عن العصمة، وعلم الغيب، والشفاعة،

والنصب الإلهي. ونسب بروز هذه الأمور الميتافيزيقية كشرط في الإمامة إلى تحريف تاريخي. وقد قمنا بنقد أدلته بشكل تفصيلي. وهنا سنقوم ببحث ودراسة علة أخرى وجدها سبباً في تشديد توجه الشيعة إلى مثل هذا التحريف، حيث قال: «وللأسف الشديد فقد أسهم التصوّف بدوره في انحراف معنى الإمامة أيضاً. فإن نظرية الإنسان الكامل السائدة بين المتصوّفة أنتجت بالتدريج هذا الفهم الثاني عن الإمامة عند الشيعة (الإمامة في التفويض المعتدل). إن من جملة آفات المذهب نوعاً من التصوف. ولا نعني بالتصوف ذلك المعنى العرفاني الأصيل الذي يعرف كمحور للمذهب، وإنما نريد به ذلك العرفان الذي يرى عدم خلو الأرض من حجة الله، وإن كان الله لا يعرفه، ومع ذلك تثبت له اختيارات تطال حتى الاختيارات الربوبية. وإن هذا الحجة الذي يُعرف عندهم بالإنسان الكامل والقطب تمّ فيما بعد تطبيقه على مفهوم الإمام، واستمر في طريقه قدماً».

وبناءً على هذه العبارة يرى الدكتور كديور أن هناك نوعان من التصوّف والعرفان: **الأول**: هو نوع من التصوّف يعدّ آفة المذهب؛ **والثاني**: هو العرفان الأصيل الذي هو عماد المذهب. ولابد من التذكير بأن الدكتور كديور، وفي محاضرة ألقاها عام ١٣٨٠هـ ش، تحت عنوان: (من الإسلام التاريخي إلى الإسلام الروحي)، لخَّص الإسلام الروحي الهادف في أربع نقاط، وكان رابعها: «في هذا الاتجاه تتقلص حوزة الفقه والشريعة بالتدريج»[1].

وكذلك أشار، في محاضرة له تحت عنوان: (لماذا نحن شيعة؟)، إلى ثلاثة محاور للتشيع، وهي: العقلانية، والعدل، والعرفان. والعرفان يعني ـ باعتقاده ـ (بطن الدين)

---

(١) (سنت وسكولاريسم)، مقالات لعبد الكريم سروش ومحمد شبستري ومصطفى ملكيان ومحسن كديور: ٤٣٠ ـ ٤٣١، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط.

المخالف للسطحية والسلفية والتزهد[1]. ويمكن تلخيص عرفان الدكتور كديور الأصيل على النحو التالي:

١ـ العرفان المجرّد عن الشريعة، أو مع الحد الأدنى من الشريعة.

٢ـ المنسجم مع العقلانية الحديثة، ولا يخالفها.

٣ـ لا وجود فيه لمبحث القطب والإنسان الكامل.

٤ـ لا وجود فيه لصفات الأئمة الميتافيزيقية.

في حين أن العرفان الإسلامي، كما هو عند العرفاء المسلمين الكبار، يقوم على عدّة أصول مهمة، ومن أهمها:

١ـ وحدة الوجود، التي لها تأصل منقطع النظير في العرفان الإسلامي، خلافاً للتصوّف المسيحي واليهودي، الذي يغلب عليه طابع التفكير الثنوي.

٢ـ أنوار تجلي ذات الخلق تعالى التي تجذب السالك ـ بشرط فقره ومحو أنانيته ـ نحو الكمال بشكل تدريجي.

٣ـ الكمال الإنساني، الذي هو رهن بالفناء في الله، والبقاء بالله، والوصول إلى مقام الخلافة الإلهية والولاية.

٤ـ نفي الاعتماد على العقل المادي؛ لكونه عرضة للوهم والخيال.

العرفان عند كديور

نلاحظ أن عرفان الدكتور كديور لا يؤدي إلى محو الأنانية وإظهار الفقر في السالك، من خلال النفي التدريجي لأحكام الشريعة وعدم التعبد الكامل لله تعالى. يضاف إلى ذلك أن الاعتقاد الكامل أو النسبي بالعقلانية الحديثة، التي ترفض الصفات

(١) صحيفة (شرق)، العدد ٦٣٢: ١٨.

الميتافيزيقية في الأئمة؛ لمجرد مخالفة العقل المادي، لا يمنح قيمة للعقل المجرد. كما يرفض الفناء والبقاء ومقام الخلافة الإلهية من خلال نفي الإنسان الكامل. ونستبعد أن يكون هناك موضع لوحدة الوجود في منظومة العرفان عند كديور؛ لعدم إمكان إدراكها بالعقل الحديث.

وهنا نتساءل: في أي مقطع تاريخي، وعند أي عارف مسلم، وفي أي مؤلَّف عرفاني، يمكن العثور على مثل هذا العرفان الذي يصفه بكونه عماد المذهب؟! وعن أي باطن للشريعة يتحدث عرفان كديور؟! وأساساً بعد غياب المباحث العرفانية الأساسية المتقدمة فأية مباحث يمكن لعرفان الدكتور كديور أن يتحدث عنها؟

وكذلك فإن حديث الدكتور كديور عن عقائد التصوّف، كحديثه عن عقائد التشيع، يحتوي على سوءٍ للفهم. إن عليه أن يستشهد بمؤلَّفات المتصوِّفة، ويثبت أنهم يذهبون إلى حجة الله الذي يتمتع باختيارات مساوية لاختيارات الله، وإن كان الله لا يعرفه.

إن النبي والولي في عرف العرفان الإسلامي هو التجلي التام لذات الله تعالى، ويتمتع بجميع الاختيارات الولائية، ولكن ليس بالاستقلال، بل بإذن الله، وفي طول قدرته تعالى. وعليه لا يمكن الحديث عن اختيارات مقابل الاختيارات الربوبية؛ إذ كيف يمكن المقارنة بين أفعال الفاعل بالقصد مع أفعال الفاعل بالتجلي؟! وأنّى لممكن الوجود أن يحاكي واجب الوجود تعالى، والله تعالى يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللهِ**﴾؟!

إن نفي الإنسان الكامل يستلزم نفي العصمة عن جميع أفراد الإنسانية. وهذا ما يظهر في الفلسفة الإنسانية على ما هو موجود في المؤلَّفات الفلسفية والعلمية لأشخاص مثل: فولتير، وروسو، ومونتسكيو، وديدرو، ودالامبر، ولوك، وهيوم، وكندورس، وكانت، حيث ترى هذه الفلسفة أن عظمة الإنسان ليست تابعاً لجذوره الإلهية، وإنما

هي تابع لطاقاته العقلية ووجوده الأرضي. فإنما يمكن إدراك الإنسان بشكل صحيح إذا نظرنا إليه على أنه نسيج من العقل والحرية لتحقيق نفسه وشكوكه المتأصلة[١]. إن العقلية الكاشفة تستخرج من النقد والتشكيك، حيث يمكن تكذيب كل شيء، وليس هناك من يتمتع بمكانة خاصة، وليست هناك مرجعية لتعيين الحقيقة، وليس هناك أي شخص أو جهة في هذه الفلسفة يمكنها أن تدعي العصمة من الخطأ.

إن الفلسفة الإنسانية لا تقنع ممّن يؤمن بمبادئها أن يتركها في منتصف الطريق. فإذا أراد الدكتور كديور أن ينتمي إلى هذه المدرسة فهو مضطر إلى نفي وجود الإنسان الكامل بقول مطلق. وعليه أن ينفي حتى عصمة رسول الله. وعليه فإن نفي الدكتور كديور العصمة عن الإمام علي‌عليه السلام، ونفي كماله وحجيته وولايته، هو مشروع غير مكتمل، وسيبقى ناقصاً نقصاناً غير مبرر ما دام هو لم يلتزم بتسريته إلى أنبياء الله. وبذلك يتضح أن الدكتور كديور عالقٌ في برزخ بين الحداثة والتقليد، وبين الفلسفة الإنسانية ونظرية الإنسان الكامل. وعلينا أن ننتظر خطوته القادمة.

---

(١) (ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY" EDWARDCRAIG JOHN C. LUIK "ROUTLEDGE, HUMANISM, IN ٥٣٢, NEW YOURK, ROUTLEDGE, ١٩٩٨, ٤. VOL, GENERAL ED (٥٢٨ PP).

الإمامة في الكتاب والسنّة

نقد نظرية كديور

أ. مهدي نصيري[1]

ترجمة: حسن الهاشمي

تمهيد

بادرت صحيفة (شرق)، بتاريخ ١٤ و١٥ إسفند من عام ١٣٨٤هـ ش، إلى نشر محاضرة الشيخ محسن كديور تحت عنوان: «إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية». وقد اشتملت على أمور تدعو إلى التأمل حول موضوع الإمامة. وقد وعد الشيخ كديور في تلك المحاضرة بالتوسع في هذه البحوث في المستقبل.

لقد تعرض السيد كديور في محاضرته إلى عقائد التشيع في ما يتعلق بموضوع الإمامة. ودعا إلى تقديم تفسير جديد حولها.

وإني إذ أتجنب الخوض في بعض المسائل السياسية والهامشية التي وردت في هذه المحاضرة أبدأ بذكر خلاصة لأهم المطالب التي ذكرها حول موضوع الإمامة، ومن ثم

---

(١) باحث إسلامي.

أتعرض لها بالتوضيح:

١ـ إن تقبل مجتمعنا للإمامة قد خضع لتغيرات جادّة، حيث أخذ مفهوم الإمامة منذ القرن الأول إلى يومنا هذا بالتطور نحو الشدّة والصعود في بعض أبعاده، بينما تعرضت أبعاده الأخرى إلى الفتور والضعف. والذي اشتد هو نوع تقديس في مجال الإمامة، في حين لم يلحظ لهذا التقديس في القرون الأولى إلا خيط ضئيل جدّاً. إن سيرة الإمام علي والأحاديث المعتبرة الواردة عن الأئمة عليهم السلام تؤكد على بشريتهم. إن الذي أكدوا عليه هو نوع أفضلية في المجال العملي والبصيرة والتهذيب وطهارة النفس وما يتمتعون به من عقل الدراية في قبال عقل الرواية، ولكن لا يحضرنا أن سيد الشهداء أو الإمام علي وسائر الأئمة عليهم السلام قد استندوا إلى الجهات الميتافيزيقية في التعريف بأنفسهم. ويكفي في ذلك الرجوع إلى نهج البلاغة، وخطب الإمام الحسين عليه السلام، وأدعية الصحيفة السجادية، وغيرها من المصادر الدينية المعتبرة.

٢ـ لم أعثر في كتاب أن الإمام الحسين أجاب عن سؤال: (من هو الإمام؟) قائلاً: «الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوص من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب». وهي الأمور التي تشكل الأبعاد المرجعية للإمامة في الكلام عندنا، فإن العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنص من قبل النبي، هي الركائز الأربع التي بدأ المتكلمون من الشيعة منذ القرنين الثالث والرابع فما بعد يستندون عليها في استدلالاتهم. وكلما تقدم الزمن أخذت بالاتساع والنضج أكثر.

٣ـ إن هذه المفاهيم لم ينطق بها الأئمة في القرون الأولى إلا قليلاً. وإن الشيعة الأوائل، من قبيل: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار، وكميل، ومالك الأشتر، وأبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وغيرهم، لم يعرفوا الأئمة على الصورة التي رسمها المتكلِّمون لهم. فهل كان المسلمون في صدر الإسلام، والشيعة الأوائل، يتعاملون مع الأئمة طبقاً لهذه المفاهيم، أم طبقاً للمفاهيم القرآنية والمتعارفة؟

٤ـ يجب علينا حالياً أن نبحث في تبديل «المعارف الدينية الأصيلة»، وتحولها إلى نظم كلامية ـ فقهية خاصة، وكيف أن تلك النظم الكلامية الفقهية قد تربَّعت على عرش تلك المباحث الدينية الأصيلة. ففي القرون الأولى والنصوص المعتبرة كانت تطرح مسائل مختلفة حول الإمامة، وكانت تنظر إلى الهداية إلى الله وإقامة الدين وحقوق العباد.

٥ـ إنما يمكن للناس التأسي بالأئمة إذا كانت هناك مسانخة ومشابهة بين الإمام والمأموم، وأما إذا كانت صفات الأئمة على النحو الذي يراه المتكلمون فسوف ترتفع عنهم صفة التأسي.

٦ـ لا أروم القول بأن هذه المفاهيم خاطئة، إنما الذي أقوله أن محاور الإمامة كانت في بدايتها شيئاً آخر، ثم تحولت تدريجياً إلى التنصيب، والنصّ، والعصمة، وعلم الغيب.

٧ـ إن الإمام عليعليه السلام يعبّر عن نفسه في قوله: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم» بالعالم، ولم يتمسك بعلمه للغيب، كما يذهب المتكلمون في صفة الأئمة.

٨ـ عندما عايش الناس الأئمةعليهم السلام، وشاهدوا طهرهم وعظيم أخلاقهم، عمدوا ـ على الطريقة الشرقية ـ إلى المبالغة في وصفهم، واعتبروهم خلقاً آخر، وبدأوا بالحديث عن مناقبهم وفضائلهم، حتى بلغوا بذلك حدّاً اضطر معه الأئمة إلى التدخل والاعتراض بأن ما يقال فيهم خارج عن حدودهم. وقد عرف هؤلاء بالغلاة. وبادر الإمام عليعليه السلام إلى مجازاة بعضهم، وإقامة الحد عليهم.

٩ـ الشعبة الأخرى من الغلاة هم المفوّضة، القائلين بأن الله قد فوّض خلق العالم، وأمر الدين، والتدبير، ورزق الخلائق، إلى النبيصلى الله عليه وآله، وبعده إلى عليعليه السلام والأئمة من بعده. ورووا في ذلك أحاديث كثيرة، لا تزال موجودة في مصادرنا الحديثية.

١٠ـ هناك من المفوِّضة من قال بتفويض خلق العالم إلى الأئمة. وقد صرح بعض العلماء بشركهم، فانفضّوا عن التشيّع تدريجياً، حتى لم يعد بين الشيعة من يحمل هذا النمط من التفكير. وأما مراتب التفويض الأخرى، كالتفويض في أمر الدين، فبقيت على حالها، بمعنى أن الله تعالى قد فوّض أمر دينه إلى النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، فهؤلاء لا يرتضون غير الله، ولكن بإمكانهم تحليل أو تحريم أي شيء تبعاً لما يرونه من المصالح؛ أو بمعنى الاعتقاد بأن شروق الشمس وهطول الأمطار إنما يحصل بإذن الأئمة وبركة وجودهم.

١١ـ هناك في الجزء الخامس والعشرين من كتاب «بحار الأنوار» أكثر من مئة صفحة استوعبت روايات في نفي الغلو والتفويض، حتى بلغت المسألة في القرن الرابع حدّاً قال معه الشيخ الصدوق: «المفوِّضة والغلاة كفار ومشركون، وأضلّ من كافة أهل الضلالة».

١٢ـ كان علماء قم آنذاك يتشدّدون على الغلاة والمفوِّضة، ويطردون من بلدهم أي شخص يتجاوز الحد في وصف الأئمة عليهم السلام.

١٣ـ اتجه التفويض نحو الاعتدال، حتى تحول إلى سيادة الفكر الشيعي. ومرادي من التفويض المعتدل هو الذي لا يثبت الألوهية للأئمة، أو تفويض خلق العالم إليهم، إلا أنه مع ذلك يحتفظ بثلاثة محاور من التفويض، وهي: **أولاً**: تدبير العالم؛ **وثانياً**: تقسيم أرزاق العباد؛ **وثالثاً**: في الشريعة والدين. وهذا من البديهيات في مذهب التشيع. وبعد ذلك لم يعُد يعرف القائل بذلك من المفوِّضة، وإنما هو من صميم التشيع. هذه هي معالم المذهب التي تم تضخيمها.

١٤ـ حينما نجري مقارنة بين الأدعية الشيعية فسوف نجد سنخين من الأدعية والزيارات: **السنخ الأول**: يعود إلى (التشيع الأول)؛ **والسنخ الثاني**: يعود إلى (التفويض المعتدل). ومن الأدعية التي هي من السنخ الأول: دعاء كميل، ودعاء أبي

حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة، حيث لم يرد في هذه الأدعية كلمةٌ واحدةٌ حول الاعتماد أو التوسل بغير الله.

١٥ـ هناك تشيع تتحدد معالمه بخطبة سيد الشهداء في يوم عاشوراء، وخطب نهج البلاغة، ودعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة؛ وهناك تشيع آخر يتحدَّد بالتوسل والاستشفاع بالأئمة، بدلاً من الذات الربوبية.

وهنا سنتعرض إلى توضيحات بشأن الادّعاءات المتقدمة التي ذكرها الشيخ كديور؛ لنتعرّف على مدى صحتها وقوتها وصدقيتها ومتانتها:

١ـ إن كديور، وإن أعرب عن عدم قصده إلى إنكار وجود خصائص، من قبيل: النصب من قبل الله، والنصّ من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله، والعصمة، وعلم الغيب عند الأئمة عليهم السلام، إلا أن السياق العام لبحثه يثبت أن هذه الصفات لم تثبت استناداً إلى أقوال الأئمة أنفسهم، وإنما هي حصيلة تدخل من قبل المتكلمين والفقهاء، وإلا فإن الإمام الحسين عليه السلام لم يذكر هذه الخصال الأربع في وصف الإمامة.

كما يفهم من كلامه أن وجود تيارات، مثل: الغلو والتفويض، بين الشيعة وأغلب علمائهم كان له دخل في عرض مثل هذا التصوّر. ولا زلنا عرضة لتيارات الغلو والتفويض. ولحسن الحظ فقد استند الشيخ كديور في تأييد أقواله إلى بعض العلماء، ومن بينهم: الصدوق، والمجلسي، وكذلك بعض نصوص نهج البلاغة، والصحيفة السجادية، ودعاء عرفة، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأذعن بأنها بعيدة عن الغلو والتفويض، وأن موقفها من الإمامة يختلف عن الموقف الكلامي والفقهي منها. وقد تحدث طبعاً عن النصوص المعتبرة مراراً. وكنا نتمنى لو أنه أتى على ذكرها؛ لنقف على تفاصيل المسألة بشكل أوضح.

خصائص الإمامة في الكتاب والسنّة

سوف نثبت من خلال هذه الكتب التي أشار إليها أن منشأ ما تقدم من الخصال

الأربعة للأئمة ليس سوى النبي الأكرمصلى الله عليه وآله والأئمةعليهم السلام أنفسهم، وليست من ابتكارات المتكلمين أو الفقهاء، مضافاً إلى أن هناك آيات من القرآن الكريم تشير إلى هذه الخصائص في محل بحثنا.

أ. العصمة

ذكر الشيخ الصدوقرحمه الله، في باب (معنى عصمة الإمام)، من كتاب «معاني الأخبار»، ثلاثة أحاديث في إثبات عصمة الأئمةعليهم السلام:

١ـ عن الإمام موسى بن جعفرعليه السلام، نقلاً عن الإمام الصادقعليه السلام، عن الإمام الباقرعليه السلام، عن الإمام السجادعليه السلام، أنه قال: «الإمام منا لا يكون إلاّ معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلقة، فيعرف بها؛ ولذلك لا يكون الإمام إلاّ منصوصاً [بنصّ إلهي أو نبوي أو إمام سابق]، فقيل: يا بن رسول الله، فما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن، لا يفترقان إلى يوم القيامة، والإمام يهدي إلى القرآن، والقرآن يهدي إلى الإمام، وذلك قول الله عز وجل: ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾[1].

٢ـ وفي الرواية الأخرى: عن حسين الأشقر قال: قلت لهشام بن الحكم: ما معنى قولكم: «إن الإمام لا يكون إلا معصوماً»؟ فقال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن ذلك، فقال: المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿**وَمَن يَعْتَصِم بِاللهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ (آل عمران: ١٠١).

وقال الشيخ الصدوق بعد ذكره لهذه الأحاديث: «الدليل على عصمة الإمام أنه لما كان كلّ كلامٍ ينقل عن قائله يحتمل وجوهاً من التأويل، وكان أكثر القرآن والسنة، مما

(١) الصدوق، معاني الأخبار: ١٣٢، انتشارات جامعة المدرسين، ١٣٦١هـ ش.

أجمعت الفرق على أنه صحيح لم يغيّر ولم يبدّل، محتملاً لوجوهٍ كثيرةٍ من التأويل وجب أن يكون مع ذلك مخبرٌ صادقٌ معصومٌ من تعمّد الكذب والغلط، منبئٌ عما عنى الله ورسوله في الكتاب والسنة على حقّ ذلك وصدقه؛ لأن الخلق مختلفون في التأويل، فلو كان الله تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه، صادق فيه، لكان قد سوّغ الاختلاف في الدين، ودعاهم إليه؛ إذ أنزل كتاباً يحتمل التأويل، فلما استحال ذلك على الله عز وجل وجب أن يكون مع القرآن والسنة في كل عصرٍ من يبيّن المعاني التي عناها الله عز وجل في القرآن بكلامه، ويبيّن المعاني التي عناها رسول الله في سننه وأخباره، دون التأويل الذي تحتمله ألفاظ الأخبار المروية عنه، وإذا وجب أنه لابد من مخبرٍ صادق وجب أن لا يجوز عليه الكذب تعمّداً، ولا الغلط في ما يخبر به»[1].

وأضاف الصدوقؒ: «وإذا ثبت ذلك، وأن الإمام يجب أن يكون معصوماً، لم يكن بدّ من أن ينصّ النبيّ صلى الله عليه وآله عليه؛ لأنّ العصمة ليست في ظاهر الخلقة، فيعرفها الخلقُ بالمشاهدة»[2].

كما نقل الشيخ الصدوق في «علل الشرائع» الرواية الآتية عن الإمام عليعليه السلام، حيث قال: «إنما الطاعة لله عز وجل، ولرسولهصلى الله عليه وآله، ولولاة الأمرعليهم السلام، وإنما أمر بطاعة أولي الأمر؛ لأنهم معصومون مطهَّرون، ولا يأمرون بمعصيته»[3].

وقد نقل العلامة المجلسي في كتاب «بحار الأنوار»، في ذيل باب بعنوان (عصمتهم ولزوم عصمة الإمامعليه السلام)، ثلاثة وعشرين حديثاً حول عصمة الأئمةعليهم السلام، وختم هذا الباب بذكر كلام للشيخ الصدوق في باب عصمة الأئمةعليهم السلام، حيث يقول: «اعتقادنا

(١) معاني الأخبار: ١٣٤.

(٢) المصدر السابق: ١٣٦.

(٣) علل الشرائع: ١٢٣.

في الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام أنهم معصومون مطهَّرون من كلّ دنس، وأنهم لا يذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، ومن نفى العصمة عنهم في شيءٍ من أحوالهم فقد جهلهم»[1].

ب. النصب الإلهي

وأما الأدلة التي تدل على نصب الأئمة من قبل الله فهي:

١. الآيات القرآنية

١ـ ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩): وقد قام إجماع الشيعة على أن المراد من أولي الأمر هم الأئمة المعصومون عليهم السلام، وقد بلغوا هذه المنزلة بحكم هذه الآية بأمر الله ونصبه لهم، فأصبحت طاعتهم مفروضة.

٢ـ ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾ (المائدة: ٦٧): اتفق الشيعة وأجمعوا على أن مفاد هذه الآية والنصب الإلهي ليس سوى التعريف بالإمام عليه السلام بوصفه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وآله إماماً للمسلمين.

٣ـ ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً**﴾ (المائدة: ٣): وقد أجمع الشيعة هنا أيضاً على أن إكمال الدين وإتمام النعمة من قبل الله لم يكن إلا بنصب علي عليه السلام إماماً، وخليفة لرسول الله صلى الله عليه وآله.

٤ـ ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة: ٥٥): اتفقت كلمة المفسِّرين على أن المراد من (الذين آمنوا) في هذه

---

(١) بحار الأنوار ٢٥: ٢١١، نقلاً عن اعتقادات الصدوق: ١٠٨ ـ ١٠٩.

الآية، والذي نصب من قبل الله بوصفه ولي المؤمنين، إلى جانب ولاية الله ورسوله، ليس سوى الإمام عليعليه السلام؛ إذ لم يتصدق أحد من المسلمين أثناء ركوعه غيره، حيث تصدق ـ وهو في صلاته ـ بخاتمه على فقير.

وقد روى الصدوق عن الإمام الباقرعليه السلام: «إن رهطاً من اليهود أسلموا، فأتوا النبيصلى الله عليه وآله، فقالوا: يا نبي الله، إن موسىعليه السلام أوصى إلى يوشع بن نون، فمن وصيك يا رسول الله؟ ومن ولينا بعدك؟ فنزلت هذه الآية»[1].

٢. السنة الشريفة

١ـ روى الشيخ الصدوق في «معاني الأخبار» عن الإمام الباقرعليه السلام، عن أبيه، عن جده، قال: «لما أنزلت هذه الآية على رسول الله: ﴿**وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾ قام أبو بكر وعمر من مجلسهما، فقالا: يا رسول الله، هو التوراة؟ قال: لا، قالا: فهو الإنجيل؟ قال: لا، قالا: فهو القرآن؟ قال: لا، قال: فأقبل أمير المؤمنين عليعليه السلام، فقال رسول اللهصلى الله عليه وآله: هو هذا، إنه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه علم كلّ شيء».

٢ـ روى الشيخ الصدوق في «معاني الأخبار» عن الإمام الرضاعليه السلام أنه قال: «إن الله عز وجل لم يقبض نبيّهصلى الله عليه وآله حتى أكمل لهم الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تفصيل كلّ شيء...، فأنزل في حجّة الوداع، وهي آخر عمرهصلى الله عليه وآله: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً**﴾، فأمرُ الإمامة من تمام الدين... إن الإمامة أجلّ قدراً، وأعظم شأناً، وأعلى مكاناً، وأمنع جانباً، وأبعد غوراً، من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً باختيارهم. إن الإمامة خصّ الله بها إبراهيم الخليلعليه السلام بعد النبوّة؛ ثمّ أكرمه الله بأن جعلها في ذريّته أهل الصفوة

(١) أمالي الصدوق: ١٨٦.

والطهارة، فلم تزل في ذريّته يرثها بعض عن بعض، قرناً فقرناً، حتى ورثها النبيﷺ، فكانت له خاصّة؛ فقلدها رسول اللهﷺ علياًعليه السلام بأمر الله عز وجل، فصارت في ذريّته الأصفياء»[1].

٣ـ عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر الباقرعليه السلام: بمَ يُعرف الإمام؟ فقال: «بخصالٍ: أولها: نصّ من الله تبارك وتعالى عليه، ونصبه علماً للناس، حتى يكون عليهم حجّة؛ لأن رسول اللهﷺ نصب علياًعليه السلام، وعرفه الناس باسمه وعينه، وكذلكم الأئمةعليهم السلام، ينصب الأوّل الثاني».

٤ـ قال الإمام عليعليه السلام، في حشد من الأنصار والمهاجرين، في مسجد النبي، في خلافة عثمان: «أنشدكم الله، أتعلمون حيث نزلت ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾، وحيث نزلت: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾، وحيث نزلت: ﴿**وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ اللهِ وَلا رَسُولِهِ وَلا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً**﴾، قال الناس: يا رسول الله، أخاصّة في بعض المؤمنين أم عامّة لجميعهم؟ فأمر الله نبيّهﷺ أن يعلمهم ولاة أمرهم، وأن يفسّر لهم من الولاية ما فسّر لهم من صلاتهم وزكاتهم وصومهم وحجّهم؛ فنصبني للناس علماً بغدير خم؛ ثمّ خطب فقال: أيها الناس، أتعلمون أن الله عز وجل مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: قم يا علي، فقمت، فقال: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه..، فقام أبو بكر وعمر فقالا: يا رسول الله، هذه الآيات خاصّة في علي؟ فقالﷺ: بلى، فيه وفي أوصيائي إلى يوم القيامة، قالا: يا رسول الله، بيّنهم لنا، قال: عليّ أخي ووزيري ووارثي ووصيي وخليفتي في أمتي..، ثمّ ابني الحسن، ثمّ ابني الحسين، ثمّ تسعة من ولد الحسين، واحدٌ بعد واحدٍ. القرآن

(١) معاني الأخبار: ١٠٢.

معهم، وهم مع القرآن، لا يفارقونه، ولا يفارقهم، حتى يردوا عليَّ الحوض»[١].

٥ـ قال الإمام الصادق عليه السلام: «ثلاثة لا يكلِّمهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولهم عذابٌ أليمٌ: من أنبت شجرة لم ينبته الله، يعني من نصب إماماً لم ينصبه الله؛ أو جحد من نصبه الله؛ ومن زعم أنّ لهذين سهماً في الإسلام، وقد قال الله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الخِيَرَةُ﴾ (القصص: ٦٨)[٢].

٦ـ قال أبو بصير: « كنت عند أبي عبد الله، فذكروا الأوصياء، وذكر إسماعيل [ابن الإمام الصادق عليه السلام] فقال: لا والله يا أبا محمد، ما ذاك إلينا، وما هو إلا إلى الله عز وجل، ينزل واحداً بعد واحد»[٣].

٧ـ عن عمرو بن الأشعث، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أترون الأمر إلينا نضعه حيث نشاء؟ كلا ولله، إنه [أي عهد الإمامة] لعهد من رسول الله صلى الله عليه وآله إلى رجل فرجل، حتى ينتهي إلى صاحبه»[٤].

ج. النص

أ ـ ذكر المجلسي، في الجزء الثالث والعشرين من كتاب «بحار الأنوار»، خمسة وعشرين حديثاً في باب تحت عنوان (الإمامة لا تكون إلا بالنصّ، ويجب على الإمام النص على مَن بعده).

ب ـ وقد نقل الشيخ الصدوق في كتاب «كمال الدين وتمام النعمة» الكثير من الأحاديث في النص على الإمام الحجة ابن الحسن عجل الله تعالى فرجه الشريف، وأنه الإمام الثاني عشر، على

(١) الطبرسي، الاحتجاج ١: ٣٤٤.

(٢) تحف العقول: ٣٢٩.

(٣) الكافي ١: ٢٧٦؛ بحار الأنوار ٤٨: ٢٥.

(٤) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٢٢٢.

النحو التالي:

١ـ نصّ الله تعالى على الحجة القائم عجل الله فرجه الشريف: أربعة أحاديث.

٢ـ نصّ رسول الله صلى الله عليه وآله على القائم عجل الله فرجه الشريف: سبعة وثلاثون حديثاً.

٣ـ نصّ أمير المؤمنين عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: تسعة عشر حديثاً.

٤ـ نصّ السيدة فاطمة عليها السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: حديث واحد.

٥ـ النص على القائم عجل الله فرجه الشريف في اللوح الذي أهداه الله تعالى لنبيه، وأعطاه النبي إلى فاطمة عليها السلام، وأودعته فاطمة الزهراء عند جابر بن عبد الله الأنصاري، ودفعه جابر إلى الإمام الباقر عليه السلام.

٦ـ نصّ الإمام الحسن عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: حديثان.

٧ـ نصّ الإمام الحسين عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: خمسة أحاديث.

٨ـ نصّ الإمام السجاد عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: ثمانية أحاديث.

٩ـ نصّ الإمام الباقر عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: سبعة عشر حديثاً.

١٠ـ نصّ الإمام الصادق عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: سبعة وخمسون حديثاً.

١١ـ نصّ الإمام الكاظم عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: ستة أحاديث.

١٢ـ نصّ الإمام الرضا عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: ثمانية أحاديث.

١٣ـ نصّ الإمام الجواد عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: ثلاثة أحاديث.

١٤ـ نصّ الإمام الهادي عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: عشرة أحاديث.

١٥ـ نصّ الإمام العسكري عليه السلام على القائم عجل الله فرجه الشريف: تسعة أحاديث[١].

ويجدر بنا التذكير بأن أكثر هذه الأحاديث قد تعرضت إلى ذكر أسماء سائر الأئمة، مضافاً إلى ذكر الإمام الحجة ابن الحسن القائم المنتظر عجل الله فرجه الشريف.

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٥٠ ـ ٢٨٤.

ج ـ وذكر الكليني في أصول الكافي، في ذيل باب بعنوان (نصّ الله عز وجل ورسولهﷺ على الأئمة واحداً فواحداً)، سبعة أحاديث، وفي الأبواب الاثني عشر الأخرى أحاديث في نصّ الإمام السابق على اللاحق[١].

د. علم الأئمةعليهم السلام بالغيب

هناك أحاديث كثيرة أكدت على علم الأئمة بالغيب. وقد أعطي لهم هذا العلم بطبيعة الحال من قبل الله تعالى، دون أن يكون لهم أي استقلال في ذلك. وإن علمهم للغيب ليس مطلقاً، فهناك أمور خافية عليهم لا يعلمها إلا الله تعالى، ومنها: قيام الساعة.

قال الإمام عليعليه السلام: «إن لله علمين: علماً استأثرَ به في غيبه، فلم يُطلع عليه نبيّاً من أنبيائه، ولا ملكاً من ملائكته، وذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ**﴾؛ وله علمٌ قد أطلع عليه ملائكته، فما أطلع عليه ملائكته فقد أطلع عليه محمّداً وآله، يعلمه الكبير منا والصغير إلى يوم القيامة»[٢].

وقد ورد في القرآن أنه يخصّ بعض الناس بعلمه للغيب، قال تعالى: ﴿**عَالِمُ الغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ**﴾ (الجن: ٢٦ ـ ٢٧) [أو إمام يجتبيه].

وقد خوطب الأئمة في الزيارة الجامعة الكبيرة بالقول: «وارتضاكم لغيبه، واختاركم لسرّه»[٣].

(١) ردَّ الشيخ المفيد نسبة العلم المطلق بالغيب إلى الأئمة، قائلاً: إن هذا ما عليه جميع الإمامية، عدا ما شذ منهم من الداخلين في زمرة المفوّضة (أوائل المقالات).

(٢) بحار الأنوار ٢٦: ١٠٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه؛ بحار الأنوار ٩٩: ١٢٩.

وأما الروايات الدالة على علم الأئمة بالغيب فهي:

١ـ تنبأ الإمام علي عليه السلام، في خطبة من نهج البلاغة، بالأحداث المأساوية القادمة، وسطوة الحجاج بن يوسف الثقفي، واصفاً ذلك بعلمه للغيب، حيث قال: «لو تعلمون ما أعلم، مما طوي عنكم غيبه، إذاً لخرجتم إلى الصّعدات، تبكون على أعمالكم، وتلتدمون على أنفسكم، ولتركتم أموالكم لا حارس لها، ولا خالف عليها... أما والله ليسلطنّ عليكم غلامُ ثقيفٍ، الذيَّال الميّال، يأكل خضرتكم، ويُذيب شحمتكم»[1].

٢ـ ذكر الإمام علي عليه السلام أنه من مصاديق قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ**﴾ من الآية المتقدمة، التي تخصّ بعض الناس بعلم الغيب، وقال: «أنا ذلك المرتضى من الرسول الذي أظهره الله عز وجل على غيبه»[2].

٣ـ وقد ذكر الإمام علي في نهج البلاغة كلام رسول الله بشأنه، حيث قال: «إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى، إلا أنك لست بنبيّ»[3].

ويتضح من هذه الرواية أن الإمام عليه السلام كان يعلم الأخبار الغيبية التي ينزلها جبرائيل عليه السلام على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

٤ـ دهش رجل من أصحاب الإمام حين سمعه يخبر عن الغيبيات، فقال: «لقد أعطيت يا أمير المؤمنين علم الغيب؟!»، فضحك الإمام عليه السلام، وقال للرجل وكان كلبياً: «يا أخا كلب، ليس هو بعلم غيب [فالغيب يختص الله بعلمه]، وإنما هو تعلُّم من ذي علم، وإنما علم الغيب علم الساعة، وما عدّده الله سبحانه بقوله: ﴿**إِنَّ اللهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ**﴾... الآية. فهذا علم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلا الله، وما سوى ذلك فعلمٌ

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١١٦.

(٢) بحار الأنوار ٤٢: ٥٣.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢.

علَّمه الله نبيّه، فعلَّمنيه، ودعا لي بأن يعيه صدري، وتضطمّ عليه جوانحي»[١].

٥ـ قال الإمام عليعليه السلام: «إن رسول الله علَّمني ألف بابٍ من الحلال والحرام، مما كان ومما هو كائن إلى يوم القيامة، كلّ بابٍ منها يفتح ألف باب، حتى علمت علم المنايا والبلايا، وفصل الخطاب»[٢].

٦ـ قال الإمام عليعليه السلام: «والله لو شئت أن أخبر كل رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه لفعلت، ولكن أخاف أن تكفروا فيّ برسول اللهصلى الله عليه وآله»[٣].

٧ـ قال الإمام عليعليه السلام: «والذي نفسي بيده، إني لأعلم علم النبيصلى الله عليه وآله، وعلم ما كان وما هو كائن في ما بيني وبين قيام الساعة»[٤].

٨ـ قال الإمام عليعليه السلام في وصف الإمام المعصومعليه السلام: «هو روح الله، فمن أعطاه الله هذه الروح علم ما كان وما يكون، وعلم ما في الضمائر والقلوب، وعلم ما في السماوات والأرض»[٥].

٩ـ إن مصادرنا الروائية المعتبرة مفعمة بعلم الأئمة بالأمور الغيبية والمستورة، ومنها: الجزء السادس والعشرون من «بحار الأنوار»، من بدايته وحتى الصفحة ٢٢٦.

١٠ـ ذكر الشيخ الصدوق في كتاب «عيون أخبار الرضا»، في باب مغيبات وأخبار الإمام الرضاعليه السلام، أربعة وأربعين حديثاً في الأمور الغيبية.

إلى هنا اتضح أن خصائص الإمامة الأربعة المهمّة: النصب الإلهي، والنصّ من قبل رسول اللهصلى الله عليه وآله، وعلم الغيب، والعصمة، ليست من مبتكرات المتكلمين والفقهاء في

(١) المصدر السابق، الخطبة ١٢٨.

(٢) بحار الأنوار ٢٦: ٣٠.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٥.

(٤) بحار الأنوار ٢٦: ١١٠.

(٥) المصدر السابق: ٥.

القرنين الثالث والرابع، وإنما كانت منذ البداية في صلب كلمات وأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام أنفسهم.

لقد تجاهل الشيخ كديور في انتقاده بعض الأبعاد الوجودية والشخصية للأئمة المعصومين عليهم السلام، والتي قد تكون صحيحة في بعض الموارد، وهو لم يكن بحاجة إلى التشكيك أو إضعاف أبعادهم الشخصية الأخرى.

وقال: إن الشيعة الأوائل الأصلاء، من قبيل: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وغيرهم، لم يعرفوا الأئمة على الصفة التي ذهب إليها المتكلمون. ويبدو أن السيد كديور قد جانب الصواب في هذا المورد أيضاً، فقد نقل الطبرسي في كتاب «الاحتجاج» رواية عن الإمام الصادق عليه السلام، عن آبائه، أن سلمان ألقى خطبة في جماعة من الناس بعد ثلاثة أيام من دفن رسول الله صلى الله عليه وآله، وقال فيها: «أيها الناس، اسمعوا قولي، وتدبّروا فيه، قد أعطيت علماً جماً [من قبل رسول الله]، حتى لو أنني ذكرت لكم ما أعلمه من فضائل أمير المؤمنين لرماني بعضكم بالجنون، ولقال بعضكم: رحم الله قاتل سلمان... اعلموا أن عند علي علم المنايا والبلايا، والميراث والوصايا [العلوم الغيبية]، ولو أنكم قبلتم ولاية علي لأكلتم من فوقكم ومن تحت أرجلكم، ولو أنكم دعوتم الطير في السماء لأجابتكم، وخفت إليكم الحيتان في جوف البحار»[(١)].

هذا، ومن لوازم كون الأئمة عليهم السلام أسوة لأتباعهم أن تكون هناك سنخية ومشابهة بين الإمام والمأموم من جميع الجهات، وليس المطلوب هو بلوغ المأموم مرتبة الإمام عليه السلام، وإنما هو التأسي في الصفات والأخلاق الحسنة وفقاً لسعة الأفراد وظرفيتهم. ويمكن في هذا الإطار ملاحظة كتاب الإمام علي عليه السلام إلى عامله على البصرة عثمان بن حنيف: «ألا وإن لكل مأموم إماماً يقتدي به، ويستضيء بنور علمه، ألا وإن

(١) الاحتجاج: ١٥١.

إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه، ومن طعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد، وعفة وسداد [بمقدار قدرتكم]»[١].

وأما تيار الغلو والتفويض[٢] فهو ـ كما تقدم ـ تيار ظهر في زمن الإمام علي عليه السلام، حيث أخذ البعض يغلو في مناقب الأئمة عليهم السلام، حتى بلغوا بهم أحياناً إلى درجة الربوبية، ونسبوا إليهم أفعالاً، مثل: الخلق والرزق، على نحو الاستقلال، وقد عرف هؤلاء بالمفوِّضة[٣]. وقد عارضهم الأئمة بشدة، ولعنوهم، وكفَّروهم، ونسبوهم إلى الشرك. وقام الإمام علي بإحراق بعض الغلاة الذين أصروا على غيّهم[٤].

الإمامة بين الغلو والتفويض

ولكي تتضح أبعاد مسألة الغلو والتفويض لا بد من التذكير بالأمور التالية:

١ـ تقدم أن الأئمة جميعاً كانوا يواجهون الغلو والتفويض بحزم وقوّة، ويلعنون الغلاة، ويبرأون منهم، ويسمّون بعضهم؛ كي لا يقع الشيعة وأصحابهم في شرك حبائلهم. وفي رواية عن الإمام الصادق عليه السلام ذكر فيها أسماء سبعة من الغلاة: «هم

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٤٥.

(٢) الغلو لغةً يعني تجاوز الحد. والتفويض يعني تخويل الآخر حرية التصرف في الأمور. وهو هنا بمعنى نسبة أفعال الله إلى الأئمة عليهم السلام.

(٣) كما يعرف المعتزلة بالمفوَّضة؛ لقولهم أن الله فوض الأمور إلى العباد بعد أن خلقهم، ولم يعد له أي دور في أعمالهم.

(٤) وفقاً لبعض التقريرات في الكتب الروائية: ورد على عليّ بعد حرب البصرة سبعون شخصاً من الزط (قوم من نسل نَوَر الهند، ممَّن هاجر إلى إيران والعراق)، فسلَّموا عليه، فأجابهم الإمام بلغتهم، وحاورهم، فعرضوا عليه تأليهه؛ فعارضهم بشدّة، وقال لهم: إنما أنا عبد الله، إلا أنهم أصروا على تأليهه، فلما عجز الإمام عن استتابتهم هددهم بالقتل، فلم ينفع معهم، فقام بحرقهم (دانشنامه إمام علي ٣: ٤٠٩).

سبعة: المغيرة، وبيان [أو بنان]، وصائد، وحمزة بن عمارة البربري، والحارث الشامي، وعبد الله بن الحارث، وأبو الخطاب»[١].

إن هذا المنهج من قبل الأئمة كان **أولاً**: يحول دون وقوع سائر الأصحاب والرواة في محذور الغلو؛ **وثانياً**: يُحدِّد للرواة طريقة تمييز الروايات الصحيحة من الروايات المشوبة بالغلو.

٢ـ مضافاً إلى تعريف الأئمة الغلاة بأسمائهم وشخوصهم فقد حددوا أيضاً ملاكات الغلو وحقيقته؛ إذ هناك في مقابل الغلوّ خطر الوقوع في إخراج الأئمة عن مراتبهم التي رتبهم الله عليها، فيتمّ إنكار فضائلهم الحقيقية.

ومن هذه الروايات ما يلي:

أ ـ عن علي عليه السلام: «إياكم والغلو فينا، قولوا: إنا عبيد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم»[٢].

ب ـ قال الصادق عليه السلام: «يا كامل، اجعل لنا ربّاً نؤوب إليه، وقولوا فينا ما شئتم»[٣].

ج ـ قال الباقر عليه السلام لأبي حمزة الثمالي: «يا أبا حمزة، لا تضعوا علياً دون ما وصفه الله، ولا ترفعوه فوق ما رفعه الله».

ويفهم من ذلك أن الغلو والتفويض إنما يكون في تأليه الأئمة، أو جعلهم شركاء لله على نحو الاستقلال، وأن تنسب لهم صفات تخرجهم عن حدّ العبودية إلى مستوى الربوبية. وأما إذا جعلت فضائلهم على نحو طولي، وكونها ناشئة عن قدرة وإفاضة الله تعالى، لم تكن من الغلو والتفويض أبداً. وعليه لا تكون لخصالٍ من قبيل: العصمة

---

(١) بحار الأنوار ٢٥: ٢٧٠.

(٢) الخصال؛ بحار الأنوار ٢٥: ٢٧٠.

(٣) بحار الأنوار ٢٥: ٢٨٣.

وعلم الغيب والنصّ والنصب من قبل الله أية صلة بالغلو والتفويض. ولقد عمد بعض العلماء، الذين أقرّ الشيخ كديور بحساسيتهم تجاه الغلو، كالشيخ الصدوق والمجلسي، إلى نقل العديد من الروايات التي تثبت للأئمةعليهم السلام هذه الخصال الأربعة.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى كلمة جامعة قالها العلامة المجلسي، بعد ذكر عشرات الروايات في ذم الغلو والتفويض، وشرح فيها مفهوم وحدود الغلو والتفويض، حيث قال: اعلم أن الغلو في النبي والأئمةعليهم السلام إنما يكون بالقول بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء لله تعالى في المعبودية، أو في الخلق والرزق، أو أن الله تعالى حلّ فيهم أو اتّحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمةعليهم السلام أنهم كانوا أنبياء، أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأن معرفتهم تغني عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي.

والقول بكلٍّ منها إلحادٌ وكفرٌ، وخروجٌ عن الدين، كما دلّت عليه الأدلة العقلية والآيات والأخبار السالفة وغيرها. وقد عرفت أن الأئمةعليهم السلام تبرّأوا منهم، وحكموا بكفرهم، وأمروا بقتلهم، وإن قرع سمعك شيء من الأخبار الموهمة لشيء من ذلك فهي إما مأوّلة؛ أو هي من مفتريات الغلاة.

ولكن أفرط بعض المتكلِّمين والمحدّثين في الغلو؛ لقصورهم عن معرفة الأئمةعليهم السلام، وعجزهم عن إدراك غرائب أحوالهم، وعجائب شؤونهم، فقدحوا في كثير من الرواة الثقات؛ لنقلهم بعض غرائب المعجزات، حتى قال بعضهم: من الغلو نفي السهو عنهم، أو القول بأنهم يعلمون ما كان وما يكون، وغير ذلك، وورد «أن أمرنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان».

فلا بد للمؤمن المتدين أن لا يبادر بردّ ما ورد عنهم من فضائلهم ومعجزاتهم ومعالي أمورهم، إلا إذا ثبت خلافه بضرورة الدين، أو بقواطع البراهين، أو بالآيات

المحكمة، أو الأخبار المتواترة.

وأما التفويض فيطلق على معان: بعضها منفي عنهمﷺ؛ وبعضها مثبت لهم.

فالأول: التفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء، فإن قوماً قالوا: إن الله تعالى خلقهم، وفوّض إليهم أمر الخلق، فهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون. وهذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يقال: إنهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم، وهم الفاعلون حقيقة.

وهذا كفر صريح، دلّت على استحالته الأدلة العقلية والنقلية، ولا يستريب عاقل في كفر من قال به.

وثانيهما: إن الله تعالى يفعل ذلك مقارناً لإرادتهم، كشقّ القمر، وإحياء الموتى، وقلب العصا حية، وغير ذلك من المعجزات، فإن جميع ذلك إنما يحصل بقدرته تعالى، ومقارناً لإرادتهم؛ لظهور صدقهم، فلا يأبى العقل عن أن يكون الله تعالى خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح في نظام العالم، ثم خلق كل شيء مقارناً لإرادتهم ومشيّتهم.

وهذا، وإن كان العقل لا يعارضه، لكن الأخبار السالفة تمنع من القول به، في ما عدا المعجزات، ظاهراً، بل صراحاً، مع أن القول به قولٌ بما لا يعلم؛ إذ لم يرد ذلك في الأخبار المعتبرة في ما نعلم.

وما ورد من الأخبار الدالة على ذلك، كخطبة البيان وأمثالها، فلم يوجد إلا في كتب الغلاة وأشباههم. مع أنه يحتمل أن يكون المراد كونهم علة غائبة لإيجاد جميع المكونات، وأنه تعالى جعلهم مطاعين في الأرضين والسماوات، ويطيعهم بإذن الله تعالى كل شيء، حتى الجمادات، وأنهم إذا شاؤوا أمراً لا يردّ الله مشيّتهم، ولكنهم لا يشاؤون إلا أن يشاء الله.

وأما ما ورد من الأخبار في نزول الملائكة والروح لكل أمر إليهم، وأنه لا ينزل ملك

من السماء لأمر إلا بدأ بهم، فليس لمدخليتهم في ذلك، ولا الاستشارة لهم، بل له الخلق والأمر تعالى شأنه، وليس ذلك إلا لتشريفهم، وإكرامهم، وإظهار رفعة مقامهم.

الثاني: التفويض في أمر الدين. وهذا أيضاً يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فوّض إلى النبي والأئمة عليهم السلام عموماً أن يُحلّوا ما شاؤوا ويحرموا ما شاؤوا، من غير وحي وإلهام، أو يغيّروا ما أوحى إليهم بآرائهم.

وهذا باطلٌ لا يقول به عاقل، فإن النبي عليه السلام كان ينتظر الوحي أياماً كثيرة لجواب سائل، ولا يجيبه من عنده، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٤).

ثانيهما: أنه تعالى لما أكمل نبيه صلى الله عليه وآله، بحيث لم يكن يختار من الأمور شيئاً إلا ما يوافق الحق والصواب، ولا يحل بباله ما يخالف مشيته تعالى في كل باب، فوّض إليه تعيين بعض الأمور، كالزيادة في الصلاة، وتعيين النوافل في الصلاة، والصوم، وطعمة الجدّ، وغير ذلك، مما مضى وسيأتي؛ إظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلا بالوحي، ولم يكن الاختيار إلا بإلهام، ثم كان يؤكِّد ما اختاره صلى الله عليه وآله بالوحي.

ولا فساد في ذلك عقلاً. وقد دلّت النصوص المستفيضة عليه.

ولعل الصدوق رحمه الله إنما نفى المعنى الأول، حيث قال في «الفقيه»: وقد فوض الله عز وجل إلى نبيه صلى الله عليه وآله أمر دينه، ولم يفوِّض إليه تعدّي حدوده. وقد روى كثيراً من أخبار التفويض في كتبه، ولم يتعرض لتأويلها.

الثالث: تفويض أمور الخلق إليهم، من سياستهم، وتأديبهم، وتكميلهم، وتعليمهم، وأمر الخلق بإطاعتهم في ما أحبوا وكرهوا، وفي ما علموا جهة المصلحة فيه وما لم يعلموا.

وهذا حقٌّ؛ لقوله تعالى: ﴿**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾، وغير ذلك من الآيات والأخبار. وعليه يحمل قولهم عليهم السلام: «نحن المحلِّلون حلاله،

والمحرمون حرامه»، أي بيانها علينا، ويجب على الناس الرجوع فيهما إلينا.

الرابع: تفويض بيان العلوم والأحكام بما رأوا المصلحة فيها بسبب اختلاف عقولهم، أو بسبب التقية، فيفتون بعض الناس بالواقع من الأحكام، وبعضهم بالتقية، ويبيّنون تفسير الآيات وتأويلها، وبيان المعارف بحسب ما يحتمل عقل كل سائل، ولهم أن يبيّنوا، ولهم أن يسكتوا.

والتفويض بهذا المعنى أيضاً ثابتٌ حقٌّ؛ بالأخبار المستفيضة.

الخامس: الاختيار في أن يحكموا بظاهر الشريعة، أو بعلمهم وبما يلهمهم الله من الواقع ومن الحق في كل واقعة.

وهذا أيضاً معنى صحيح، وثابتٌ في الأخبار.

٣ـ ذهب الشيخ كديور إلى تقسيم الأدعية الشيعية إلى قسمين: التشيع الأصيل؛ والتشيع التفويضي. وعدّ دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة، من القسم الأول. وقال: لا يوجد في هذه الأدعية كلمةٌ واحدةٌ في التوكل والتوسل بغير الله، وإن كل ما فيها اتصال مباشر مع الله تعالى. وقال أيضاً: إن هناك تشيع يتمثل في أدعية من قبيل: دعاء الإمام الحسين في يوم عرفة، وغيره؛ وتشيع آخر يتمثل في التوسل وشفاعة الأئمة، بدلاً من التوكل على الله.

ولسنا في هذا المقال في معرض البحث في التوسل والشفاعة، وبيان أدلتهما القرآنية والروائية، ولكننا نقول: إن دعوى عدم وجود كلمة واحدة في التوكل والتوسل بغير الله في هذه الأدعية، وأنه لا يوجد فيها توسل واستشفاع بمحمد وآل محمد هي دعوى غير صحيحة. وإليك بعض الأمثلة:

أـ إن الإمام زين العابدين عليه السلام يعمد في أكثر أدعية الصحيفة السجادية إلى الصلاة على محمد وآل محمد في بداية الدعاء ووسطه ونهايته. ومن باب المثال: إن عشر فقرات من مجموع مئة وثلاث وثلاثين فقرة من دعاء عرفة، للإمام السجاد، تختص بتمجيد

وتكريم محمد وآل محمد، وصحبهم، وأوليائهم، والثناء عليهم. وإليك واحدة من تلكم الفقرات: «اللهم وصلِّ على أوليائهم [يعني: أولياء محمد وآل محمدعليهم السلام]، المعترفين بمقامهم، المتبعين منهجهم، المقتفين آثارهم، المستمسكين بعروتهم، المتمسكين بولايتهم..».

وجاء في الفقرة السادسة والخمسين من دعاء عرفة: «وجعلتهم الوسيلة إليك».

وجاء في نهاية الدعاء الثاني من الصحيفة السجادية، الخاصّ بالصلاة على رسول اللهصلى الله عليه وآله: «وعرِّفه [أي: محمداًصلى الله عليه وآله] في أهله الطاهرين، وأمته المؤمنين، من حسن الشفاعة أجلّ ما وعدته».

وجاء في الفقرة ما قبل الأخيرة من الدعاء الثالث عشر من الصحيفة السجادية، والخاص بطلب الحوائج: «وصلّ على محمد وآل محمد صلاةً دائمةً ناميةً، لا انقطاع لأبدها، ولا منتهى لأمدها، واجعل ذلك عوناً لي، وسبباً لنجاح طلبتي».

وإن الفقرة الأخيرة منها، والتي تقرأ حال السجود كالتالي: «فضلك آنسني، وإحسانك دلني، فأسألك بك، وبمحمد وآله صلواتك عليهم، أن لا تردّني خائباً».

وجاء في الفقرة الأخيرة من الدعاء الحادي والثلاثين: «اللهم صلّ على محمد وآله كما هديتنا به، وصلّ على محمد وآله كما استنقذتنا به، وصلّ على محمد وآله صلاةً تشفع لنا يوم القيامة، ويوم الفاقة إليك».

وجاء في الفقرة ما قبل الأخيرة من الدعاء التاسع والأربعين: «اللهم فإني أتقرّب إليك بالمحمدية الرفيعة، والعلوية البيضاء، وأتوجَّه إليك بهما».

ب ـ قال الإمام الحسين في فقرة من دعاء عرفة: «اللهم إنا نتوجه إليك في هذه العشية، التي شرفتها وعظمتها بمحمد نبيك ورسولك، وخيرتك من خلقك، وأمينك على وحيك، البشير النذير، السراج المنير، الذي أنعمت به على المسلمين، وجعلته رحمة للعالمين، اللهم فصلّ على محمد وآل محمد كما محمّد أهلٌ لذلك منك، يا عظيم، فصلّ

عليه وعلى آله المنتجبين الطاهرين أجمعين، وتغمّدنا بعفوك عنا».

ج ـ إن المناجاة الشعبانية تبدأ بالصلاة على محمد وآل محمد، وتنتهي بها، مما يعني التوسل بأهل البيت عليهم السلام.، وقد ورد في جملة أعمال شعبان، ضمن المناجاة الشعبانية، الصلوات المروية عن الإمام السجاد عليه السلام، وهي تحتوي على مضامين سامية في وصف الأئمة عليهم السلام، ويبدأ بهذه الكلمات: «اللهم صلّ على محمد وآل محمد، شجرة النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعدن العلم، وأهل بيت الوحي».

د ـ في دعاء أبي حمزة الثمالي يسأل العبد ربَّه في موضعين أن يرزقه زيارة قبر نبيه صلى الله عليه وآله، وفي موضع واحد زيارة قبور الأئمة عليهم السلام. وقد ورد فيه أيضاً: «وبحبّي النبي الأميّ القرشي الهاشمي العربي التهامي المكي المدني أرجو الزلفة لديك».

٤ـ وأما ما قيل بشأن تشدُّد مشايخ قم على من يقول بالغلو والتفويض، وأن الذين يغلون في حقّ الأئمة عليهم السلام يطردون وينفون من المدينة، فهو، وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يعكس إلا جزءاً من الحقيقة، وليس الحقيقة كلها. وأما واقع المسألة فهي أن أحمد بن محمد بن عيسى القمي، أحد المشايخ والرواة الكبار في قم، كان قد أساء الظن بأحمد بن محمد بن خالد البرقي، صاحب كتاب «المحاسن»، واتهمه بالرواية عن الغلاة، وتبنيه للغلو؛ فأبعده من قم، إلا أنه وقف على خطئه فيما بعد، وعلم أن نسبة الغلو إليه لم تكن صحيحة، فبادر إلى إعادته إلى قم، واعتذر له. ولما توفي البرقي خرج أحمد بن محمد بن عيسى القمي إلى تشييع جنازته حافياً حاسراً؛ ليبرِّئ نفسه ممّا قذفه به[1].

إن حقيقة الأمر في ما يتعلق بالقميين لدى أكثر علماء الشيعة، ومنهم: المفيد، والمجلسي، أنهم قد بالغوا في معارضتهم للغلو والتفويض، ومالوا إلى التقصير. ومن هنا فقد ردّ جمع غفير من علماء الشيعة وفقهائهم نظرية الصدوق وأستاذه في مسألة

---

(١) المحاسن ١: ١٢، من المقدمة.

سهو النبيصَلَّاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، واستدلالهما بأنه لو لم نقل بسهو النبي (وذلك طبعاً في مورد خاص يرى الصدوق أنه لحكمة من قبل الله) سندخل في دائرة الغلاة، وأنكروها بشدة.

وأما النقطة المهمة فهي أن الشيخ الصدوق والقميين لم يتعرضوا إلى أمور، مثل: العصمة، وعلم الغيب، مما أثار حفيظة الشيخ كديور. ومن هنا فقد عمد الشيخ الصدوق إلى إثبات الزيارة الجامعة الكبيرة في كتابه «من لا يحضره الفقيه»، دون أن ينكر شيئاً من مضامينها السامية في التعريف بمقامات الأئمةعَلَيْهِمْالسَّلَامُ ومراتبهم. في حين ذهب أحد المستنيرين في الآونة الأخيرة إلى اعتبار هذه الزيارة دستور غلاة الشيعة.

وفي الختام لا بد من الإشارة إلى أن إشكال الشيخ كديور حول ما نراه حالياً من نسبة بعض الأمور المبالغ بها إلى الأئمةعَلَيْهِمْالسَّلَامُ في بعض التعزيات والمجالس الحسينية، أو إغفال بعض الأبعاد الوجودية للأئمةعَلَيْهِمْالسَّلَامُ، واردٌ وصحيحٌ. وقد صدرت مؤخَّراً من مراجع الدين والخطباء ردود فعل شديدة بإزائها. ولكن لم تكن هناك ضرورة في الاعتراض على بعض الكلمات الخاطئة إلى التشكيك بكمٍّ هائلٍ من الأحاديث الصحيحة والمتقنة.

الإمامة في السيرورة التاريخية

تطوّرات نظرية الإمامة

الشيخ محمد صفر جبرائيلي[1]

ترجمة: السيد حسن مطر

مقدمة

ليس هناك في العادة علم ينشأ من الفراغ، بل يكون لظهوره علل وعوامل، وقد يحدث من خلال علة ما أو ظهور أرضية أن يواجه مشكلة أو يدخل في مرحلة جديدة.

وهذا هو شأن علم الكلام أيضاً، فهو ـ كغيره من العلوم التاريخية ـ قد قطع مسيرته التاريخية الخاصة، وتجاوز مراحل عديدة. وقد أغفل المتكلمون وعلماء المسلمين هذه المسيرة التاريخية، رغم إنجاز بعض الأمور في العقود الخمسة الأخيرة. ولكن المهم أن الغفلة عن مسار البحوث ومسائل الكلام الإسلامي قد عرّض ـ في بعض الموارد ـ كلَّ هذا العلم أو بعض مسائله وبحوثه إلى المشاكل. ونحن نسعى في هذا المقال إلى بيان

(١) أستاذ مساعد في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، باحث متخصِّص في علم الكلام والمذاهب والفرق.

الجانب التاريخي من علم الكلام، وخصوصاً (الإمامة)، بشكل إجمالي وعابر، استناداً إلى المصادر المعاصرة، والمدعومة طبعاً بالمصادر الأولى، وقد تمت الاستفادة من آراء الشخصيات غير الحوزوية أو المتكلمين أيضاً.

إن هذا المقال عبارة عن نقد لمحاضرة «إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية»[1]، حيث تعرضت لها باختصار ونظرة تاريخية عابرة.

للأسف الشديد فإن الغفلة عن المسار التاريخي للرؤى الفكرية والعقائدية قد أدت إلى عدم الفهم أو النسبة الصحيحة لبعض المؤلَّفات إلى الأشخاص أو المذاهب.

ومما يؤسف له أكثر أن الكثير من مؤلَّفات الشيعة قد تلفت أو فقدت، ولم تصل إلينا.

فلو أننا لم نحرم من المؤلَّفات الكلامية لعلي بن إسماعيل بن ميثم التمار، وهشام بن الحكم، ومؤمن الطاق، وكتاب «الرد على القرامطة»، للكليني، و«التنبيه في الإمامة»، لأبي سهل النوبختي، و«الإنصاف» و«المستثبت»، لابن قبة الرزاي، لأمكن الحكم بشأن تطور بحث الإمامة من زاوية الفكر الشيعي بشكل أفضل.

ولكن الضغوط السياسية والاجتماعية التي تعرَّض لها الشيعة، وأدت إلى إبعاد أهل البيت عليهم السلام وإقصائهم، وما تبع ذلك من تشتت في الأفكار، وخلو الساحة للمخالفين، بل وحتى الجاهلين، ودخولهم معترك البحوث العلمية والفكرية، وكذلك ضيق الأفق والجمود، وتعصب البعض وربما الكثير من الحكام، وما إلى ذلك من الأسباب، تظاهرت بأجمعها على منع ظهور وانتشار علوم أهل البيت عليهم السلام، بل واختفاء المقدار القليل الذي ظهر منها.

ونذكر لذلك مثلاً السلاجقة، حيث هاجموا البويهيين في عام ٤٤٧هـ، وبعد سيطرتهم على بغداد عمدوا إلى مكتبة الشيخ الطوسي فأحرقوها، وهدموا داره،

(١) راجع: محسن كديور، صحيفة (شرق)، العددان: ٧١٣ و ٧١٤.

وأخرجوه من المدينة[1].

النزعة التاريخية

إن النظام وقواعد العقائد والبحوث في علم الكلام تاريخية. وقد تكونت عبر الأزمنة والمنعطفات التاريخية، فكل جيل يضيف إلى ما أنتجه الجيل السابق عليه فكرة كلامية جديدة، وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح من خلال التتبع التاريخي في الكتب العقائدية والكلامية. لاشك في أن قراءة البحوث الكلامية بعيداً عن ملاحظة مسارها التاريخي قد يعرض العقائد الكلامية إلى المخاطر، ويحرمنا من معرفة العلوم الكلامية بشكل صحيح[2].

إن بعض التعاليم الكلامية إذا لم يلحظ تاريخها تواجه عقبات كبيرة. ومن هذا القبيل: البحث في صفات النبي الأكرمﷺ والإمامعليه السلام، كعلم الغيب، والمعاجز، والعصمة، وما إلى ذلك.

قابلية التحول

إن علم الكلام ـ كغيره من الفروع العلمية، الأعم من الدينية وغيرها ـ قابل للتحول والتطور من الناحية الكمية والكيفية.

ويختص التحول الكمي بمسائل وموضوعات العلم التي تضاف إليه بشكل تدريجي، ولهذا النوع من التحوّل في العلوم وتيرة تكاملية وتصاعدية.

وإن الحقائق التاريخية تشهد على أن العلوم البشرية في بداية الأمر كانت تتكوّن من

---

(١) العسقلاني ٥: ١٤٠.

(٢) فرامرز قراملكي، هندسه معرفتي كلام جديد: ٢٢.

المسائل المحدودة، ثم ازداد حجمها بالتدريج[1]. وإن هذا النوع من التحول في العلوم غير الآلية، مثل: علم الكلام، ليس له حدّ يقف عنده، وإن كان في العلوم الآلية، كعلم المنطق والأدب، قد بلغ غايته إلى حدٍّ ما.

وأما التحول الكيفي فقد يتحقق في مسائل العلم ومبانيه ومبادئه أو أساليبه، ومن الطبيعي أن التحول في البعد الثاني والثالث غالباً ما يؤدي إلى تحول في الرؤى، مضافاً إلى أنه من الممكن أن تضاف مسائل جديدة إلى ذلك العلم مع تبدل الأزمنة والظروف.

إن نظرة إجمالية على مؤلَّفات المتكلمين منذ القدم وإلى يومنا هذا تثبت وجود كلا نوعي التحول الكمي والكيفي، كما تحققت في النوع الثاني جميع أبعاده الثلاثة[2].

وتظهر هذه الحقيقة من خلال مقارنة إجمالية بين كتاب «الإيضاح»، للفضل بن شاذان (٢٦٠هـ)، و«أوائل المقالات»، للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، و«كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، و«الغيبة»، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، و«النكت في مقدمات الأصول»، للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، و«الذخيرة» أو«شرح جملة العلم والعمل»، للسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، والمؤلفات الكلامية للشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، و«نهج الحق وكشف الصدق»، للعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، وجميع المؤلفات الكلامية التي كتبت في القرون الرابع والخامس والسادس للهجرة، و«تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ).

تدوين الكلام الشيعي

يرى المحققون عدّة مراحل للكلام الشيعي ويذهبون إلى أن مرحلة (التدوين) قد

(١) الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٥ ـ ٣٧.

(٢) الرباني، تحول وتجدد در كلام، مجلة قبسات، العدد ٣٨: ٥٤ ـ ٥٥.

تزامنت مع حلول القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة.

وفي ما يلي نستعرض آراء عدد من المحققين من خارج دائرة الحوزة وخارج دائرة المتكلمين الشيعة، بل ومنتقديهم:

لقد تمّ تقسيم التاريخ المذهبي للشيعة الاثني عشرية في كتاب «دانشنامه إيران وإسلام» إلى أربع مراحل على النحو التالي:

١ـ مرحلة حضور الإمام إلى نهاية الغيبة الصغرى (١١ ـ ٣٢٩هـ).

٢ـ من بداية الغيبة الكبرى إلى زمن الخواجة نصير الدين الطوسي (٣٢٩ ـ ٦٧٢هـ).

٣ـ منذ عصر الخواجة نصير الدين الطوسي إلى تجديد حياة التشيع في العصر الصفوي.

٤ـ منذ العصر الصفوي إلى وقتنا الحاضر.

والمرحلة الثانية تختص بتأليف المصنَّفات الشيعية الحديثية الكبرى، وتدوين ثوابت المذهب الشيعي. وقد بدأ تدوين أصول المذهب الشيعي بالشيخ الكليني (٣٢٩هـ)، حيث تم في هذه الفترة إرساء علوم الفقه والأصول والكلام الشيعي[(١)].

يرى الدكتور جعفر شهيدي أن التشيع قد قطع أربع مراحل في مسيرته الفكرية:

١ـ بعد رحيل النبي الأكرمﷺ إلى بداية الغيبة الصغرى (١١ ـ ٢٦٠هـ).

٢ـ من بداية الغيبة الكبرى إلى دخول السلاجقة مدينة بغداد (٣٢٩ ـ ٤٤٧هـ).

٣ـ من سيطرة السلاجقة إلى ما قبل الخواجة نظام الملك (٤٤٩ ـ ٤٨٥هـ).

٤ـ منذ سلطة نادر شاه إلى بداية النهضة العلمية الحديثة في البلاد الشيعية.

ويرى شهيدي أن المرحلة الأولى هي من أهم هذه المراحل الأربع؛ إذ تمّ فيها

---

(١) دانشنامه إيران وإسلام ٩: ١١٧٥.

التأسيس للأصول الفكرية والاعتقادية، وإن لم تكن بشكل مدون وكان يعوزها الترتيب المنطقي، إلا أن الروايات الكثيرة المروية عن الأئمةعليهم السلام، وكذلك الاحتجاجات الكثيرة التي قام بها تلامذة الأئمة في حواراتهم ومناظراتهم مع المخالفين، شكلت حجر الأساس للأصول العقائدية القائمة على الأقيسة المنطقية.

وشكّلت المرحلة الثانية مرحلة إرساء المذهب الفكري الكلامي بالاستعانة بظواهر القرآن الكريم والروايات المأثورة عن الأئمةعليهم السلام، حيث تمكن علماء الشيعة من تأسيس مذهب لم يكن مسبوقاً حتى ذلك الحين استناداً إلى النصوص والروايات، وقد رسخوا الدعائم والأصول الاعتقادية والعملية لهذا المذهب. وقد كتب له معها الحياة والحيوية على طول التاريخ، وأصبح قادراً على تقديم الحلول على جميع المشاكل الاجتماعية[1].

وقد قال السيد حسين نصر، ضمن تقسيمه البحوث الكلامية إلى خمس مراحل: إن مرحلة التدوين كانت منذ بداية القرن الثاني إلى نهاية القرن الخامس، حيث خضعت جميع أبعاد علم الكلام للبحث والتدوين، وفي المرحلة الأولى ـ القرن الأول والسنوات الأولى من القرن الثاني ـ كانت المباحثات تدور حول المسائل الكلامية المختصة، والتي تظهر فيها مختلف العقائد على هيئة انتماءات، وإن لم تكن في صورة متكاملة[2].

كما تحدث الدكتور حميد عنايت بشكل خاص عن بحث الإمامة، والخصوصيات التاريخية لأسس نظريات الشيخ، وصرّح بأن تدوين هذه النظريات قد استغرق فترة القرون الثلاثة التي أعقبت بداية التاريخ الإسلامي[3].

وقد تعرض مجتهد شبستري إلى بيان وظائف المتكلمين. وقسَّمها إلى ثلاث وظائف،

---

(١) شهيدي، أز ديروز تا إمروز (مجموعة مقالات وأسفار): ١٤٤.

(٢) السيد حسين نصر، تاريخ الفلسفة الإسلامية ١: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٣) حميد عنايت، نهادها وأنديشه ها در إيران وإسلام: ١٣٧ ـ ١٣٩.

وهي: التبيين؛ والإثبات؛ والدفاع. ورأى أن الوظيفة الأولى تعود إلى صدر الإسلام، حيث اضطلع بدورها القرآن الكريم والنبي الأكرمﷺ والإمام عليعليه السلام. وصرَّح بأن تدوين هذه الأصول يعود إلى السنوات اللاحقة. وقد كانت في بدايتها مجملة ومختصرة، ثمّ تطورت فيما بعد بشكل تدريجي[١].

كما قسم الدكتور محسن كديور الحوار الغالب في عصر الغيبة إلى أربعة أقسام: أولها: (عصر تكوين الهوية الشيعية المذهبية)، والتي يرى أنها بدأت منذ أوائل القرن الرابع واستمرت إلى القرن العاشر[٢].

ويتضح من خلال هذا التقرير أن بداية التدوين المنهجي للكلام الشيعي تعود إلى القرن الثالث، ويستمر إلى القرن الخامس للهجرة.

وكما تمت الإشارة إليه وبحث في محله بشكل تفصيلي فإن علم الكلام هو علم إسلامي مئة في المئة، حيث ضرب جذوره في الكتاب والسنة، وإن أثَّرت فيه بعض العوامل الخارجية، كالثقافات الأخرى، وترجمة الكتب الفلسفية، واتساع رقعة الإسلام من الناحية الجغرافية[٣]. وعليه فإن تدوين الكلام الشيعي في القرن الرابع والخامس لا يشكل دليلاً على عدم قدم البحوث الكلامية؛ إذ كما ذكرنا سابقاً فإن الكلام في هذه المرحلة قد تمّ تدوينه بالاستناد إلى الآيات القرآنية والروايات.

ومن الجدير بالذكر أن ما هو المهم ليس هو أصل التدوين، وإنما هو التدوين المنهجي، وإلا فإن التدوين البدائي، وحتى الموضوعي، قد كتب له التحقق في بعض الموارد والبحوث. وفي الواقع فقد عمد المتكلمون من القرن الثالث إلى القرن الخامس

---

(١) نقد تفكير سنتي در كلام إسلامي، كيان، العدد ١٠: ٨.

(٢) كديور، حكومت ولايتي: ١٢.

(٣) راجع: مقال (كلام إسلامي، عوامل وزمينه هاي بيدائي)، للكاتب، مجلة (قبسات)، العدد ٣٨.

إلى تقرير آراء أصحاب الأئمة في القرنين الأول والثاني[١].

أسباب عدم تدوين الكلام الشيعي في القرنين الأول والثاني

إن لعدم تدوين الكلام بشكل منهجي ومستقر قبل القرن الثالث أسباباً[٢]، نشير لبعضها على النحو التالي:

١. حضور الإمام عليه السلام

في عصر الحضور كان الإمام عليه السلام يتولى مهمة السهر على المذهب، وصيانته من أن يشاب بالانحراف والباطل، فكان عليه السلام هو البوصلة الموثوقة التي يُهتدى بهديها[٣]. وعليه ما دام الإمام موجوداً بين الناس كانت الأخطاء سريعة الزوال، حيث كان الإمام يعمل على بيان تلك الأخطاء في المقاطع الحساسة، وكان الذي يسعى إلى كشف الحقيقة هادئ البال؛ إذ سرعان ما يعثر على حلّ مشكلته من مظانها[٤]. وبعد الغيبة الصغرى (٣٢٩هـ) آلت أمور المسلمين إلى علماء الطائفة، حيث تم تدوين وتهذيب الفقه والأحاديث المروية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، وتم على يدهم أيضاً تقرير المسائل العقائدية وفقاً للموازين العقلية والنقلية[٥].

---

(١) حسين نصر، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٣٤.

(٢) من العوامل الأخرى التي ربما أمكن ذكرها شيوع أسلوب اتباع النص، والمعارضة الشديدة من قبل الحكومات الأموية وبعض حكام أهل السنة للعقل، والتشكيك في علم الكلام والبحوث الكلامية، ومنع تدوين الحديث، وما إلى ذلك.

(٣) مدرسي طباطبائي، مقدمه اي بر فقه شيعه، كليات وكتاب شناسي: ١٥٠ ـ ١٥٤.

(٤) جوزيف فان أس، ساخت منطقي كلام إسلامي، مجلة التحقيقات الإسلامية، العدد ٢: ٢٩؛ حميد عنايت، المصدر السابق: ١٣٩.

(٥) حسين نصر، المصدر السابق ١: ٢٣٧.

٢. الضغوط ضد الشيعة

لقد صرح الكثير من العلماء والمحققين بتأثير هذه الضغوط في تأخير تدوين الكلام الشيعي.

يرى الدكتور حميد عنايت أن سبب هذا التأخير يعود من جهة إلى المتغيرات السياسية العامة في المجتمع الإسلامي، وإلى الوقائع الخاصة التي عاشها التشيع من جهة أخرى. فمنذ استشهاد الإمام علي عليه السلام، واستيلاء الأمويين على السلطة، إلى منتصف القرن الهجري الرابع، كان الشيعة على الدوام يعانون من المطاردة والتعذيب والقتل والتشريد على يد الخلفاء وعمّالهم، ولم تكن لهم حرية في إظهار عقائدهم. وقد جعل الأمويون العداء لأهل البيت عليهم السلام على رأس سياستهم العامة. كما حكّم العباسيون بعدهم السيف بحق أهل البيت وشيعتهم، ومارسوا نفس سياسة العنف والكبت التي سار عليها الأمويون قبلهم. وبعد سيطرة البويهيين في إيران (حوالي عام٣٢٠هـ) تغيّرت الأمور لصالح الشيعة، وتمتعوا بحرية كافية لبيان معتقداتهم[1].

كما أكد السيد حسين نصر على هذه الحقيقة، قائلاً: رغم الجهود التي بذلها أئمة الشيعة في الدعوة إلى التفكير الحر والفلسفي والعقلائي، وتأكيدهم المستمر على العقلانية والاستدلال، إلا أن المؤسسات الحكومية كانت في الأصل مناهضة للتشيع، وكانت تعمل على تقويض إنجازات الشيعة على مدى قرون[2]. ولكن بالرغم من ذلك واصل الشيعة جهودهم، وتمكنوا من المحافظة على أصولهم وعقائدهم.

إن الضغوط السياسية والاجتماعية التي مارستها الحكومات الأموية والعباسية ضد الشيعة كانت بحيث لم يتمكن الإمام من بيان أهم المسائل الفكرية والعقائدية، حتى

---

(١) حميد عنايت، المصدر السابق: ١٣٧ ـ ١٣٩.

(٢) حسين نصر، المصدر السابق ١: ٢١٩.

لأصحابه.

إن إبعاد الناس عن الأئمة عليهم السلام، وابتعادهم عن المعارف الخالصة لأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، أدى بالمجتمع الإسلامي، وحتى الشيعي، إلى الجمود والضعف الفكري والثقافي، بحيث اضطر الإمام الكاظم عليه السلام أن يأمر العلماء والمفكرين من أصحابه ـ من الذين لم يبلغ عددهم بطبيعة الحال عدد أصابع اليد ـ بمداراة الناس (الشيعة)، وعدم إخبارهم بكل ما يعلمون من حقائق مذهب أهل البيت عليهم السلام؛ لعدم تمكنهم من فهمها وهضمها بشكل صحيح، ومنها: قوله عليه السلام: «دارهم؛ فإن عقولهم لا تبلغ»[1]؛ وكذلك قوله عليه السلام: «إن كلامك يدقّ عليهم»[2].

ومن الضغوط التي كان يعانيها الإمام الرضا عليه السلام ما رواه الراوي حيث قال: كنا عند أبي الحسن الرضا عليه السلام، وعنده يونس بن عبد الرحمن، إذ استأذن عليه قومٌ من أهل البصرة، فأومأ أبو الحسن عليه السلام إلى يونس أن ادخل البيت، وإياك أن تتحرّك حتى يؤذن لك، فدخل البصريون، فأكثروا من الوقيعة والقول في يونس، وأبو الحسن عليه السلام مطرق، حتى لما أكثروا فقاموا وودّعوا وخرجوا أذن ليونس بالخروج، فخرج باكياً، فقال: جعلني الله فداك، إني أحامي عن هذه المقالة، وهذه حالي عند أصحابي، فقال له أبو الحسن عليه السلام: يا يونس، فما عليك مما يقولون إذا كان إمامك عنك راضياً...[3].

موقع الإمامة وأهميتها

تعتبر الإمامة من أهم مسائل علم الكلام الإسلامي، بحيث تأتي في الدرجة الثانية من الأهمية بعد إثبات الله تعالى بين علماء المسلمين، ولم يقتصر النزاع حولها على الأقلام

(١) رجال الكشي: ١٨٨، رقم ٩٢٩.
(٢) المصدر السابق، رقم ٩٢٨.
(٣) المصدر السابق: ٤٨٧، رقم ٩٢٤.

والحوزات العلمية الجادة فقط، بل تعداهما إلى سفك الدماء في سوح القتال والأزقة والشوارع[1].

فقد ذهب جميع أتباع المذاهب الإسلامية، سوى ما كان من أحد تلاميذ أبي هذيل العلاف (٢٣٥ ـ ٢٣٧هـ)، والخوارج، إلى ضرورة ووجوب نصب الإمام[2]، وإن كان هناك اختلاف حاد وعريق بينهم في تحديد مصداق الإمام، وكيفية انتخابه.

وقلما نجد بين أتباع المذهب الشيعي الإمامي كاتباً لم يتعرض للإمامة. كما بحثوا هذه المسألة ضمن المباحث الكلامية الأخرى، وبشكل مستقل، وأحياناً في رسالة أو كتاب مستقل قد يستغرق عدّة أجزاء[3].

قدم البحث الشامل والمنهجي حول الإمامة

إن البحث عن أصل الإمامة وشرائطها ومكوناتها من البحوث القديمة لعلم الكلام الإسلامي. وقد تم طرحها إلى جانب المسائل الكلامية والعقائدية، من قبيل: الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، التي طرحت في بداية الأمر، وخصوصاً بعد رحيل النبي الأكرمﷺ، وكانت من أكثر المباحث التي احتدم النزاع والخلاف حولها، وأُلّفت الكتب في إثباتها أو ردّها.

ربما أدى عدم تدوين المباحث الكلامية، وخاصة (بحث الإمامة)، بشكل جامع ومنهجي في فترة زمنية إلى عدم فهم بعض الشيعة الإمامة وشرائطها بشكل شمولي[4]،

(١) جعفر شهيدي، المصدر السابق: ٢٣.

(٢) جعفر شهيدي، المصدر السابق: ٢٤.

(٣) آغا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٣٢٠.

(٤) خلافاً لما تمّ التعارف عليه في القرون الأخيرة من تعقيب كلمة الإمام أو اسمه بعبارة (عليه السلام) لم يكن هذا الأمر متداولاً في القرون الأولى، بل وحتى في القرنين الرابع والخامس، كما

بل ربما طالبوا الإمام أحياناً بإقامة الدليل على كلامه[١]. كما كان هناك نزاعٌ بينهم حول بعض شرائط الإمامة[٢]، أو كان هناك تفاوت حول فهم علم الإمام[٣]، أو يرون الأئمة ـ كسائر الفقهاء في ذلك العصر ـ يجتهدون في المسائل، أو يلجأون إلى العمل بالقياس[٤]. وحتى النوبختيون، مثل: أبي سهل إسماعيل (٣١١هـ)، وأبي محمد موسى (٣١٠هـ)، ورغم دورهم الملحوظ في إرساء بحث الإمامة في الفكر الشيعي[٥]، أبدوا آراءً خاصة حول الأئمة عليهم السلام، كاستحالة صدور المعاجز (الكرامات) عنهم[٦]، أو عدم إمكان اتصالهم واتصال الأنبياء بعد موتهم بالناس[٧]، في حين كانوا يعتقدون من جهة أخرى بمعرفة الأئمة بجميع فنون ولغات العالم[٨]. وربما كان لاتّباعهم للعقل[٩]، وبعدهم عن النصوص، وعدم حصولهم أحياناً على الروايات، دورٌ في ظهور هذه الآراء بينهم؛ إذ لم يكن هناك آنذاك مصدر جامع ومدوّن ومنظم للروايات. فقد ألف الكليني (٣٢٩هـ) كتاب الكافي بعد وفاتها أو في أواخر عمرهما. كما أن المصادر

نلاحظ أن الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) يذكر في «تهذيب الأحكام» اسم الإمام في الكثير من الموارد دون تعقيبه بهذه العبارة، إلا في ما ندر.. (من إفادات الفقيه والرجالي المتتبع السيد موسى شبيري الزنجاني).

(١) الكليني، الكافي ٣: ٣٠. وراجع: مدرسي طباطبائي، المصدر السابق: ٣٥.

(٢) المصدر السابق ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٣) رجال الكشي: ١٧٢، ١٤٨، ١٥٨.

(٤) المفيد، سلسلة المصنَّفات، أوائل الاعتقادات ٥: ١٣٦.

(٥) راجع: عباس إقبال آشتياني، خاندان نونحتي ٢: ١٠١ ـ ١٠٣.

(٦) المفيد، المصدر السابق ٤: ٦٨.

(٧) المصدر نفسه: ٧٢ ـ ٧٣.

(٨) المصدر نفسه: ٦٧.

(٩) أحمد باكتجي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مقال الإمامية ١٠: ٣٢٤؛ نقد ونظر، العددان: ٣و٤: ٢٢٢.

الموسوعية الروائية الأخرى، مثل: «التوحيد»، و«الغيبة»، و«من لا يحضره الفقيه»، وغيرها، تعود إلى ما بعد النوبختيين.

والشاهد الآخر على هذه المسألة عدم وجود تعريف جامع للإمامة في مؤلَّفات الشيخ المفيد والسيد المرتضى. فإن أول تعريف شامل للإمامة في الأمور الدينية والدنيوية أفاده الشيخ الطوسي[١]، رغم أن ابن قبة (قبل عام ٣١٩هـ)، وأفضل منه الشيخ المفيد والسيد المرتضى، قد سبقوه في بيان مقومات الإمامة وشرائطها.

المتكلمون حماة الفكر الخالد

رغم جهود المخالفين من أجل محو فكر الإمامة من التفكير الشيعي فقد نجح المتكلمون من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام في الدفاع عن الإمامة، والتأسيس لها بوصفها فكرة خالدة وباقية إلى الأبد. كما عمدوا إلى تثبيتها وترسيخها بأدلة مسندة ومحكمة ومتقنة، وأسس ثابتة، وأساليب عقلية. وفي ما يلي نستعرض على نحو عابر بعض الموارد في هذا الإطار:

١. تأليف الكتب وتدوينها

ذكرنا سابقاً أن المتكلمين والمفكرين الشيعة منذ السنوات الأولى لطرح بحث الإمامة إلى يومنا هذا قد ألف كل واحد منهم في هذا الموضوع، حتى بلغت مؤلَّفاتهم من الكثرة عدداً لا يستهان به. ونلاحظ ذلك من خلال الرجوع إلى ثلاثة من الفهارس القديمة، كفهرست ابن النديم (٣٨٥هـ)، والشيخ النجاشي (٤٥٠هـ)، والشيخ الطوسي(٤٦٠هـ)، وغيرها من المصادر المتأخرة والمعاصرة، مثل: «تأسيس الشيعة»،

(١) راجع: الطوسي، الرسائل العشر: ١٠٣.

للسيد حسن الصدر، و«طبقات المتكلمين»، بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، حيث نقف على الحجم الكبير لمؤلَّفات متكلمي الشيعة منذ القرن الثاني وحتى القرن الخامس، والتي أخذت وتيرة تصاعدية مع تقدّم الزمن.

وتعود سابقة التأليف الفردي لعلماء الشيعة حول الإمامة إلى أصحاب الأئمةعليهم السلام. ويمكن الإشارة من بينهم إلى عيسى بن روضة (١٣٨هـ)، وابن رئاب (١٤٨هـ)، والخليل بن أحمد (١٧٠هـ)، ومحمد بن النعمان (مؤمن الطاق) (١٦٠هـ)، وهشام بن الحكم (١٨٩أو١٩٩هـ)، وغيرهم.

وفي القرن الثالث اتسع مسار التأليف في هذا الموضوع، حتى يمكن العثور على قرابة أربعين شخصاً ممّن كتب في عنوان (الإمامة)، ومنهم من له أكثر من مؤلف في هذا الخصوص، وقد عبّر عنها بـ (الكبير) و(الصغير)[1]. ويمكن الإشارة من بينهم إلى إبراهيم بن محمد الثقفي (٢٧٣هـ)[2].

وفي القرن الرابع، ومع بداية الغيبة في عام (٣٢٩هـ)، وتعرض الشيعة لإشكالات وشبهات المخالفين والمعاندين، وما تبع ذلك من اضطراب وحيرة، وكذلك ظهور الفرق المنحرفة داخل المذهب[3]، انطلق علماء الشيعة في بحث الإمامة بشكل أوسع وأشمل، وقد ألف الكثير منهم كتباً عديدة في هذا الموضوع.

فقد ألف ابن قبة الرازي (قبل عام ٣١٩هـ) «الإنصاف»، و«المستثبت»، و«المسألة المفردة في الإمامة»، و«نقض الإشهاد في الإمامة»[4].

كما قدّم النوبختيون، وخاصة أبو سهل إسماعيل (٣١١هـ)، بالإضافة إلى المباحثات

(١) راجع: رجال النجاشي: ١٧، ١٢٣، ١٥٧، ٣٦، ٣٠٦، ٣٠٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٧.

(٣) عباس إقبال، المصدر السابق: ١٦١ ـ ١٦٥.

(٤) رجال النجاشي: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

والمناظرات، مؤلّفات عديدة في بحث الإمامة[١].

وقد تعرض أبو إسحاق الكليني (٣٢٩هـ) في موسوعته القيّمة والخالدة «الكافي»، وفي بحث الاعتقادات وأصول الدين، إلى بحث الإمامة بتفصيل أكثر، ومع ذلك صرح بعدم كفاية ووفاء المقدار الذي قام به من البحث، وأنه يسعى إلى تأليف كتابٍ مستقل أكثر تفصيلاً وأكمل مما ذكره في مباحث الحجة والإمامة من كتاب «الكافي»[٢].

وقد ألف علي بن بابويه (٣٢٩هـ)، والد الشيخ الصدوق، رغم كونه فقيهاً، كتاباً في الإمامة تحت عنوان «الإمامة والتبصرة من الحيرة».

وألف الشيخ الصدوق، ذو النزعة الروائية، «كمال الدين وتمام النعمة». وإن مقدمته التفصيلية والعلمية مفعمة بالبحوث العقلية والاستدلالية في أصل الإمامة وشرائطها.

وفي القرن الرابع والخامس بادر الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وهو مؤسِّس الكلام الشيعي العقلي، مضافاً إلى ردوده الكثيرة على المعتزلة في ما يتعلق ببحث الإمامة، إلى تأليف كتاب مستقل تحت عنوان «الإنصاف».

وألف السيد المرتضى (٤٣٦هـ) شبه دائرة معارف في بحث الإمامة تحت عنوان «الشافي»، وكانت الأولى من نوعها في ردّ ونقد آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي.

وألف الشيخ الطوسي «تلخيص الشافي»، و«المفصح»، و«الغيبة».

وفي هذه الفترة اتخذ الكلام الشيعي في مجال الإمامة حالة من الاستقرار والثبات.

٢. عرض البنية التحتية للإمامة: قاعدة اللطف

ومن جملة ما قام به المتكلِّمون في مجال بحث الإمامة هو التأسيس لمبانٍ متقنة ومحكمة

---

(١) عباس إقبال، المصدر السابق: ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) الكليني، المصدر السابق ١: ٩.

لبيان وتثبيت هذه الرؤية في الفكر الشيعي. وقد استمرت هذه الجهود وتطورت عبر الأزمنة؛ تلبية لمواجهة الإشكالات والشبهات. فمثلاً: قيل عن دور الخواجة نصير الدين الطوسي في هذا المجال: إن أدلة الخواجة في كتاب «تجريد الاعتقاد» التي أقامها على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وغيره من الأئمة من القّوة والإحكام بحيث عجز شراح التجريد عن أن يشكلوا على أدلته المتقنة في باب الإمامة، مكتفين بالقول: «أجيب عنه»، أو «قد أجيب عمّا ذكره». ومما ينقل عن العلامة قطب الدين الشيرازي، شارح «حكمة الإشراق»، وهو من تلاميذ الخواجة، ومن كبار علماء أهل السنة، أنه اقترح عليه أن يتصدّى لمناقشة الخواجة في بحث الإمامة، فأجاب قائلاً: إن قدرة الخواجة الفكرية ودقة نظره تذهل العقول وتدهش الألباب[1].

ومن جملة الأصول والقواعد المهمة في الكلام الإمامي (قاعدة اللطف)، التي تأتي في الأهمية بعد قاعدة الحسن والقبح العقلي، حيث أثبت المتكلِّمون من العدلية (الإمامية، والمعتزلة) الكثير من التعاليم والعقائد الدينية على أساسها، ومنها: وجوب التكاليف الدينية، ولزوم بعث الأنبياء، ووجوب عصمتهم، والوعد والوعيد الإلهي، ووجوب الإمامة.

وقد أطبقت غالبية المتكلمين من العدلية على صحة (قاعدة اللطف). وقد ألفوا فيها منذ البداية. ويمكن أن نذكر من باب المثال: كتاب «الألطاف»، لهشام بن الحكم (١٧٩ أو ١٩٩هـ)[2].

وقد استعملت كلمة (اللطف) في اللغة بمعنى العطف والإكرام والقرب. كما أنها في مصطلح المتكلمين عبارة عن أنه يجب على الله أن يبيّن للمكلَّفين جميع ما يقرِّبهم من

---

(١) الآشتياني، نقدي بر تهافت الفلاسفة للغزالي: ٨٧.

(٢) الطوسي، الفهرست: ٢٥٩.

طاعته ويبعدهم عن معصيته[١].

إن قاعدة اللطف قد تمّ التأسيس لها؛ لإثبات ضرورة التكاليف الشرعية وإثبات النبوّة. وقد عمد المتكلمون من الإمامية إلى تسريتها إلى موضوع الإمامة[٢]. ولكن مع بداية غيبة الإمام عجّل الله فرجه الشريف لم يعد الاستدلال بهذه القاعدة، التي تعد الرئاسة الدينية لطفاً، وأن وجود الإمام من مصاديقها، منسجماً مع الاعتقاد بغيبة الإمام عجّل الله فرجه الشريف، مما أدىّ إلى طرح تساؤلات واعتراضات شديدة، حيث قال المخالفون: طبقاً لهذه القاعدة فإن اللطف واجب على الله، ومع غياب الإمام عجّل الله فرجه الشريف يكون الله قد أخلّ بهذا الواجب. الأمر الذي دعا المتكلمين من الإمامية ـ الذين أطبقوا على قيام الإمامة على هذه القاعدة ـ في الإجابة عن هذا الإشكال إلى التصرف في مصداق هذه القاعدة.

فقد تبنى الشيخ المفيد قاعدة اللطف، واستند إليها في إثبات الإمامة، وقال: إن اللطف الواجب على الله هو اختيار الإمام ونصبه، وأما التحقق الخارجي وبسط يده في الأمور فهو رهن بإرادة الناس، فإن تنكروا لاختيار الله لم يتحقق بسطٌ ليد الإمام؛ بسبب تقصير الناس وسوء اختيارهم[٣].

ورأى السيد المرتضى بسط يد الإمام وتصرفه لطفاً، وذهب إلى أن اللطف في الإمامة على قسمين: أحدهما: واجبٌ على الله؛ والثاني: واجبٌ على الناس، وهو رهن بسلوكياتهم[٤].

وذهب الشيخ الطوسي، خلافاً لما ذهب إليه الشيخ المفيد، إلى أن تصرف الإمام عليه السلام

(١) اللاهيجي، سرمايه إيمان: ٧٩؛ الرباني، عقائد استدلالي ١: ٢٩٠.

(٢) المرتضى، الشافي في الإمامة: ٤١٠. وراجع: حسن طارمي راد، تاريخ عقائد وآراء كلامي (كراسة تعليمية): ٣٣ ـ ٣٩.

(٣) المفيد، المصدر السابق ١: ٤٥.

(٤) السيد المرتضى، المصدر السابق: ٤١٥.

لطف، وأن وجوده واجب من باب المقدمة[1].

٣. التبيين العقلاني للإمامة

قيل في محله: إن الكلام الشيعي في عصر حضور الأئمة يتمتع بالصبغة العقلية والنقلية، وإن طغت عليه؛ لأسباب معينة، في السنوات الأخيرة من عصر الحضور، وحتى فترة قصيرة من عصر الغيبة، الصبغة النقلية[2]. إلا أن متكلمين عقلائيين، مثل: ابن قبة الرزاي، والنوبختي، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، وغيرهم، قد تمكنوا من بيان عقائد الشيعة بشكل عقلي، فدفعوا الشبهات والتهم الباطلة، وأثبتوا العقائد الصحيحة والخالصة. ويمكن أن نمثل لذلك بأبي سهل إسماعيل النوبختي، حيث دافع عن العقائد التي دوَّنها قبله عدد من المتكلمين الإمامية بمصادقة من الأئمةعليهم السلام، وتلقاها جمهور الإمامية بالقبول، وأضفى عليها أسلوباً عقلياً أكثر ممَّن سبقه، وخلص مذهب الإمامية من بعض التهم في باب الرؤية والتشبيه والتجسيم وغيرها من التهم التي تعرض لها المتكلمون الأوائل، وصرح بانحيازه إلى استحالة رؤية الله تعالى، وحدوث العالم، وخالف الجبرية في باب الخلق والاستطاعة.

وقد اتبع هذا الأسلوب في بحث الإمامة الذي يحظى بأهمية كبيرة عند الإمامية، وأثبت وجوب الإمامة وأوصاف الإمام بالطرق الاستدلالية والعقلية، وإن كان أحياناً يدعم أدلته العقلية بالمضامين والنصوص النقلية[3].

وقد أثبت بهذه الطريقة العقلية ضرورة الإمام المنصوص عليه، حيث قال: «إنما تكلمنا في ما توجبه العقول إذا مضى النبيصلى الله عليه وآله، وهل يجوز أن لا يستخلف وينصّ على

(١) الطوسي، تلخيص الشافي ١: ٧٩.

(٢) مدرسي طباطبائي، المصدر السابق: ١٧٣.

(٣) المرتضى، الشافي في الإمامة ١: ٩٨.

إمام بالصفة التي ذكرها؟[١].

ثم أجاب الذين يقرّون بأصل الإمام المنصوص عليه بهذه الطريقة، ثم يسألون عن مصداقه، فقال: «فإذا أثبت ذلك بالأدلة فعلينا وعليهم التفتيش عن عين الإمام في كل عصر من قبل الأخبار»[٢].

وقال في دفع شبهة أن تكون هذه العقيدة وهمية؛ بسبب بعض الأحاديث المختلفة: إن الشيعة هم وحدهم من بين المسلمين الذين يذهبون إلى كون إمامهم منصوصاً عليه من قبل الله. وبالالتفات إلى أنه لم تكن لهم دولة أو سلطة لم يكن لديهم دافع لاختلاق الأحاديث ورواياتها، وخاصة أنهم بلغوا من الكثرة حالياً بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب[٣].

٤. دفع الشبهات ومساجلة الخصوم

هناك الكثير من المناظرات التي خاضها المتكلِّمون في عصر الحضور. وبلغت هذه المناظرات ذروتها في القرنين الرابع والخامس، وخاصة في بغداد، ومن بعدها في الرّي. وقد تم توثيق هذه المناظرات في كتب الفهارس.

وقد غطت كتبٌ، مثل: «الاحتجاج»، للطبرسي، و«الفصول المختارة»، للشيخ المفيد، والمقدمة التفصيلية لكتاب «كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق، جانباً من تلك المناظرات.

يضاف إلى ذلك أن الردود التي كتبها المتكلمون الشيعة منذ القرن الثاني وإلى القرن الخامس وحتى يومنا هذا من الكثرة بحيث تجد للمتكلِّم الواحد منهم أكثر من ردّ، وقد

(١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٨٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

تجد ردّاً على متكلم مخالف. وربما كان أول رد هو كتاب تحت عنوان «الرد على من أبى وجوب الإمامة بالنص»، لأحد المعاصرين لهشام بن الحكم[١].

إن الواقعة التي يرويها المتكلِّم الكبير محمد بن بشر الحمدوني السوسنجردي[٢] عن ابن قبة الرازي تحمل في طياتها العبر، حيث قال: «بعد زيارة الإمام الرضا عليه السلام ذهبت إلى بلخ، والتقيت بأبي القاسم البلخي (٣١٩هـ)، وكانت لي به معرفة سابقة، فأعطيته كتاب ابن قبة، فقرأه، وكتب عليه ردّاً بعنوان «المسترشد»، فعدت إلى الري، ودفعت الردّ إلى ابن قبة، فكتب «المستثبت» في ردّه، فعدت به إلى أبي القاسم، فكتب في نقده كتاب «نقض المستثبت»، فعدت إلى الري، فوجدت أبا جعفر ابن قبة قد فارق الحياة[٣].

كما يعدّ نقد أبي الحسين البصري على كتاب «الشافي»، للسيد المرتضى، تحت عنوان «نقض الشافي» نموذجاً آخر. وقد ردّ عليه أبو يعلى سلار بن عبد العزيز في كتابه «نقض النقض»[٤].

٥. مواجهة ثلاثي: التفويض والغلو والتقصير

لو أن شخصاً نسب إلى النبي والإمام أكثر مما ورد بشأنهما في الشرع فهو (غالٍ)، وإن تنزَّل بهما عما ثبت لهما في الشرع فهو (مقصِّر)، وإن اعتقد أنّ بيدهما الخلق والرزق فهو (مفوِّض). وإن كلاًّ من الغلو والتفويض يعني تشبيه الإنسان بالله تبارك وتعالى، إلا أن الغلو تشبيه في الذات، والتفويض تشبيه في الصفات.

وقد بدأ الغلو منذ عهد الإمام علي عليه السلام، واستمر إلى الغيبة الصغرى وما بعدها،

---

(١) ابن النديم، الفهرست: ٢١٩.

(٢) رجال النجاشي: ٣٨١.

(٣) المصدر السابق: ٣٧٦.

(٤) أبو القاسم الكرجي، تاريخ فقه وفقهاء: ١٦١.

وأدى إلى أضرار فادحة في مذهب التشيع، وكان من نتائجه إضعاف موقع الأئمة، وظهور الاختلاف بين أصحابهم.

وكان لأئمة الشيعة جهود حثيثة ومشهودة في مواجهة الغلاة[١]. كما لم يألُ علماء الشيعة المخلصون جهداً في القضاء على هذا التفكير واجتثاثه، وألَّفوا كتباً كثيرة في نقد الغلو وردّه[٢].

والملفت أن المتكلمين الشيعة في كلتا المدرستين الكلاميتين آنذاك: بغداد؛ وقم، عملوا في هذا الاتجاه، وإن أدى الاختلاف في تحديد الغلو للأسف الشديد إلى مشاكل من جهة أخرى؛ فقد ذهب مشايخ قم (الشيخ الصدوق وغيره) إلى غلو من ينكر سهو النبيﷺ؛ في حين كان الشيخ المفيد وغيره من مشايخ مدرسة بغداد يذهبون إلى تقصيرهم[٣].

أسئلة واستفسارات

إذا لم يتم تعريف الأئمة بمفاهيم، من قبيل: العصمة، والنصب، والنصّ، من قبل الشيعة الأصلاء، مثل: أبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وغيرهم، فماذا يعني أن يحمل كتابٌ عنوان «الرد على من أبى وجوب الإمام بالنص»، وكاتبه معاصر لهؤلاء الثلاثة المذكورين، مضافاً إلى أن هذا الكتاب لم يرد ذكره في الفهارس الشيعية، وإنما ذكره ابن النديم، وهو من المصادر السنية؟[٤].

وما هو المقصود من عبارة: «هو ممَّن فتق الكلام في الإمامة»، التي قيلت بحق هشام

(١) راجع: نعمة الله صفري فروشاني، غاليان كاوشي در جريانها وبر آيندها: ٢٧ ـ ٢٩.

(٢) راجع: المصدر السابق: ١٦٩ ـ ١٧١.

(٣) المفيد، المصدر السابق ٤: ١٣٥.

(٤) ابن النديم، المصدر السابق.

بن الحكم (١٧٩ أو ١٩٩هـ)؟[1].

وماذا تعني كل هذه المؤلَّفات التي كتبت في موضوع (الإمامة) من قبل المتكلمين في القرن الثاني، وردودهم على المخالفين، والمناظرات التي احتدمت بينهم؟

ولو كان الهدف من ذلك مجرد ذكر الفضائل فقد ذكر أصحاب الفهارس، إلى جانب كتب (الإمامة)، كتباً ـ وان لم تكن بتلك الكثرة ـ تحت عنوان «الفضائل»، ونسبوها إلى بعض أصحاب الأئمة وتلاميذهم، ومع هذه الكثرة يمكن القطع بوجود موارد منها في القرنين الثالث والرابع، كما يمكن العثور حالياً على بعضها، وإن كانت ناقصة. وعليه يمكننا أن نتساءل: لماذا لم يتطرق أحد من الشيعة إلى هذا التحوّل والتغير والانحراف؟

ولو كان مثل هذا الانحراف موجوداً لذكروه، وخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار الأسفار الكثيرة التي قام بها الشيخ الصدوق والشيخ الكليني، واستماعهما لمختلف الآراء. ولو تواطأ الشيعة على التكتم، لسبب من الأسباب، لكان بإمكان المخالفين للشيعة الإمامية، كالمعتزلة، والزيدية، التعرض إلى ذلك، وخاصة أن فيهم المدققين والمحققين من المتكلمين، الذين كانوا يسعون إلى التغلب على الفكر الشيعي الإمامي من خلال ذكر التفريعات والإشكالات الدقيقة. ولحسن الحظ لازال التراث الشيعي يحتوي على نماذج كثيرة منها. ويمكن الإشارة من بينها إلى المقدمة التفصيلية للشيخ الصدوق في كتابه «كمال الدين وتمام النعمة»، و«الفصول المختارة»، للشيخ المفيد، و«الشافي»، للسيد المرتضى، و«الغيبة»، للشيخ الطوسي، وكذلك «الغنى»، للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

---

(١) المصدر نفسه.

تردّي البحث العلمي

جولة في سقطات كديور وهفواته

د. سعيد أحمديان[1]

ترجمة: السيد حسن مطر

مقدّمة

احتوت صحيفة (شرق) موضوعاً تحت عنوان: (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، والذي هو في الأساس موضوع محاضرة ألقاها الشيخ كديور في ليلة عاشوراء، وقد كان العنوان والموضوع الأساس لهذه المحاضرة هو الاهتمام بمفاهيم الدين المحرّفة؛ لإعادة التعرف عليها، والحركة نحو الإصلاح في مسير الإصلاح الحسيني. بيد أن الذي تجلى أكثر هو تسليط الأضواء على الإمامة بوصفها من المسائل المحرّفة.

إن إحدى المسائل الجادة الهامة في هذا الخطاب هو التأكيد على هذا الانحراف، وأن تاريخ التدين لم يشهد متدينين على وتيرة واحدة من الاهتمام بالدين ومسائله. فبعض

(١) باحث في علم الكلام الإسلامي.

أبعاد الدين حظيت باهتمام المتدينين، حتى أصيبت بالتضخم والتخمة، في حين لم تحظَ المسائل الأخرى إلا بنسبة ضئيلة من الاهتمام، فأصابها الضمور والخور.

يعود أساس هذه المسألة إلى آفة خطيرة حذَّر منها القرآن الكريم، حيث قال: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾. غاية الأمر أن الإنصاف في مثل هذا الموضوع أن يكون المتكلم نفسه هو المبادر إلى رسم أبعاد التدين. فمثلاً: لابد من التدقيق في مفهوم الولاية والإطاعة التي ورد ذكرها في القرآن مراراً وبصراحة، حيث أكد على وجوب إطاعة الرسول، وأنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، والآيات التي تتحدث عن معاملة الكافرين وعقوبتهم بقسوة من قبل الحكومة الدينية، فإما أن نؤمن بهذه المفاهيم بأجمعها، أو نذرها بأجمعها، فننظر إلى الجميع بنظرة واحدة.

كديور والخلط بين التكوينيات والتشريعيات

يرى الشيخ كديور أن ما تمّ التركيز عليه في مسألة الإمامة نوع تقديس لم يكن على تلك الشدّة في صدر الإسلام، وقال: إن الوجه الذي يميز التشيع من سائر القراءات الإسلامية يتجلى في أمور ثلاثة، تتمثل في أن قراءة علي عليه السلام أكثر عقلانية وعدالة وعرفانية.

إن ما يتم التأكيد عليه في المحافل الدينية هو النواحي الميتافيزيقية في الأئمة، مما يؤدي إلى عجز الآخرين عن أن يكونوا مثلهم؛ لأنهم خلقوا من طبيعة وطينة غير طبيعة وطينة سائر الناس. وهذا ما لم يكن له وجود في القرن الأول والثاني. وإذا كان موجوداً فلم يكن بهذه القوّة التي شهدها العالم الشيعي في ما بعد. وإن كلمات الإمام علي وسائر الأئمة تؤكد على بشريتهم.

ولقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: «أنا وعلي من شجرة واحدة، وسائر الناس من شجر شتى». كما أن الإمام يُعتبر مركز الوجود، ولولاه لساخت الأرض بأهلها. وهذا الكلام

ليس مبالغة أو شعراً، وإنما هو أحاديث وردت على لسان الأئمة الذين كانوا يعيشون في القرن الأول والثاني.

وقال الشيخ كديور في موضع آخر: إنه لم يعثر على مورد قال فيه الإمام المعصوم، في جواب (من هو الإمام؟): «الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوص من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم».

وكأنه نسي قول الله تعالى، حيث يقول في شأن الغدير: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾، الدال على وجوب نصب الإمام من قبل الله تعالى، كما يدل على ضرورة نصبه من قبل النبيﷺ أيضاً. وكأنه لم يعثر على حديث جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبيﷺ الذي يعدّد فيه أسماء الأئمة فرداً فرداً، وأنه لا سبيل إلى النجاة إلاّ بالتمسك بهؤلاء الأئمةعليهم السلام.

يبدو واضحاً أن هناك خلطاً في كلام الشيخ كديور بين المباحث التكوينية والتشريعية، وعدم تدقيق في أصول الإمامة وفروعها. فلا بد من بيان الدليل على وجوب إقامة الإمام. وهو إما عقلي، أكدت عليه الأدلة الكلامية الشيعية كدليل على ضرورة استمرار النبوة لإدارة المجتمع وفقاً لقاعدة اللطف، وعندها لا بد من انتقال جميع صلاحيات النبي إلى الإمام، سوى الوحي؛ بل إذا كانت مسؤولية النبي تنحصر بإبلاغ الوحي فإن وظيفة الإمام تكمن في بيان ذلك الوحي وتطبيقه؛ أو الأدلة النقلية، التي تتمثل بأحاديث النبي في إثبات مسألة الإمامة. وعليه لا بد من النظر بدقة إلى هذه النصوص النبوية، فإذا كانت هذه الرؤية تعتبر من التقديس الشديد فيبدو أن أول من روّج هذا التقديس هو النبيﷺ.

وأما صفات الإمام التي تفوق الطبيعة البشرية فلا ربط لها بشؤونه الإنسانية الأخرى، أي إنه كالنبيﷺ في كونه يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، في حين أنه ـ كما عبر النبيﷺ نفسه ـ من الناحية التكوينية أول مخلوق، والسبب في وجود سائر

المخلوقات الأخرى. وقد ورد في مصادر أهل السنة أن النبيﷺ قال لعليعليه السلام: «أنت مني بمنزلة رأسي من جسدي». وعليه يبدو أن هذا التقديس كان من قبل النبيﷺ، قبل أن يصدر عن المتشرعين. وكذلك حديث الكساء، الذي هو في حدّ الحديث المتواتر، والذي ينتهي بآية صريحة الدلالة على عصمة النبي وأهل بيته، حيث يقول: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

وأما ما قاله الشيخ كديور، من أن ما أكد عليه الأئمة هو نوع أفضلية في العمل والبصيرة والتهذيب وطهارة النفس وعقل الدراية في قبال عقل الرواية، دون أن نعهد سيد الشهداء أو الإمام علي وسائر الأئمة قد استندوا إلى النواحي الميتافيزيقية في التعريف بأنفسهم، فيكفي في ردّه ونقضه الرجوع إلى نهج البلاغة، وخطب الإمام الحسين، وأدعية الصحيفة السجادية، وغيرها من المصادر الدينية المعتبرة.

إن ما ورد في المصادر الدينية لا يمنح الأئمة أفضلية نسبية على الآخرين، وإنما يثبت أنهم منشأ ومصدر لجميع الفضائل. وبذلك لا يبقى هناك مجال للمقارنة. فهناك أكثر من مئة رواية يصف فيها الأئمة أنفسهم بكونهم مصدر العلم المؤدي إلى معرفة الله. كما ورد عن أمير المؤمنينعليه السلام قوله في نهج البلاغة وقد سأله ذعلب اليماني: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقالعليه السلام: أفأعبد ما لا أرى؟! فقال: وكيف تراه؟ فقالعليه السلام: لا تراه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان. أي إن علم الإمام يبلغ مرتبة من الظهور تكون بمنزلة المشاهدة والعيان. كما ورد عن سائر الأئمة في روايات متعددة قولهم: «بنا عُرف الله وبنا وُحِّد...».

وعليه لا ينبغي شك في أن هناك تقديساً في الجوانب التكوينية، وكون الإمام المعصوم هو مركز وقطب عالم الإمكان. كما ثبت في زيارة أمين الله، التي بلغت في الوثاقة حدّ التواتر، أن عبارة (أمين الله) تدل على عصمة الإمام وعلمه.

الإمام بين الخصائص الوجودية والنواحي السلوكية

وأما في ما يتعلق بجوانب الحياة البشرية فلم يكن الإمام في منصب الإمامة ليمتاز من سائر الناس، سواء في الحقوق أو الموقع؛ وذلك كي يثبت الإمام أن مسألة الحكومة الدينية مسألة إنسانية، ويمكن إدارتها بعدل وعقل، حتى من دون الاستفادة من علم الغيب. وقد عمد الإمام عليعليه السلام إلى الالتزام بهذه السياسة، حتى لا يقول المستنيرون بعدم إمكان التأسي بسلوك الإمام في إقامة الحكومة وتأسيسها. وإن ما هو كائن في حوزة التقديس في الكلام الشيعي في مجال التكوين، وأشكل عليه الشيخ كديور، تحول في مجال التشريع إلى مستمسك لإثبات عدم الاستعانة بسلوكيات الأئمة في الأحداث السياسية. إذاً فالخطر الأول مضرٌّ للغاية؛ إذ يمكن للمتدينين الحمقى والمتنورين المغرورين أن يعرِّفوا الدين بشكل يتفق وينسجم مع متبنياتهم الفكرية. وعليه فإن سلوكيات الإمام الاجتماعية والسياسية وغير الخاصة قابلة للتأسي؛ حيث إن الإمام لم يكن يروم حلّ المسائل من خلال علم الغيب والعصمة. إذاً يمكن لغير المعصوم أن يقيم حكومة دينية. كما يمكن لغير المعصوم أن يثور وينهض من أجل إقامة الحكومة الدينية؛ تأسياً بالإمام الحسينعليه السلام؛ أو يركن إلى الصلح، كما صنع الإمام الحسنعليه السلام؛ ويمكنه أن يقتل أربعة عشر ألف رجل في حرب واحدة، كما صنع الإمام أمير المؤمنين في حرب النهروان؛ كما يمكنه إبعاد ونفي ذلك الرجل الذي كان يثير الفتن ويزرع الشبهات، كما صنع الإمام عليعليه السلام؛ لأن فعل الإمام قابل للتأسي والمحاكاة. إلا أن هذا لا يعني أن الإمام من الناحية التكوينية والخصوصية كسائر الناس، فالإمام حقيقة قدسية وإلهية. فالإمام ليس أعلم من غيره فحسب، وإنما قلبه موضع يتجلى فيه علم الله، كما ذكر ذلك الإمام نفسه في نهج البلاغة. فالإمامة هبة إلهية. وإن الإمام إمام شاء الناس أم أبَوا، كما قال النبيصلى الله عليه وآله: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا». فالإمام ليس مجرد معصوم، وإنما هو عين العصمة. والعصمة لا تثبت من دون العلم بالغيب وتجاوز

الظاهر إلى الباطن، وهي من لوازم العلم الكامل، وليست من لوازم العلم الأكمل، فقد ورد في رواية معتبرة قولهمعليهم السلام: «لا يقاس بنا أحد».

إذاً لا بد من الفصل بين النواحي الوجودية والنواحي السلوكية للإمام. فمن الناحية الوجودية يعد الإمام شأناً من شؤون النبي، بل هو النبي نفسه؛ وأما من الناحية السلوكية فقد أكد الأئمة على عدم إحداث تغيير في حقوقهم وواجباتهم السياسية والاجتماعية. فقد كان الإمام علي يتصرف ويتخذ المواقف والقرارات بوصفه مسلماً مسؤولاً، رغم أنه لم يكن ليخطئ الحكم وأمثال ذلك؛ ليثبت إمكان التأسي الديني بأفعالهم في المجادلات الاجتماعية والسياسية.

إن الاطلاقات الموجودة في كلمات الشيخ كديور غير واقعية. ويمكن إثبات ذلك من خلال الرجوع إلى النصوص الدينية، بشرط أن تكون شاملة وغير انتقائية.

ويبدو أنه لو تعمق في النصوص الدينية المعتبرة، ودقق في فلسفة الإمامة، لما اضطر إلى الوقوع في المغالطات، والهبوط بمستوى التعاليم الدينية، وخاصة ما كان منها مختصاً بتعريف الإمام؛ ليتم بيان مفهوم وموقع علم الإمام وعصمته بشكل أوضح وأدق.

مغالطات كديور في فهم الإمامة والولاية

أ. علي أكبر عالميان[1]
ترجمة: السيد حسن الهاشمي

مدخل

لقد تعرض الشيخ محسن كديور قبل أيام، ومن على منبر حسينية الإرشاد، وفي ليالي شهادة الإمام الحسين بن علي عليه السلام، لثورة الإمام الحسين. وأشار إلى مسألة جديرة بالنقد، وتدعو إلى الأسف. فقد ادعى قائلاً: «إن الحسين عليه السلام كان يترك الأمور إلى الناس، وبدلاً من التعرض إلى كونه منصوباً من قبل الله كان يعتمد على بيان مزاياه الشخصية..»[2].

وقد أشار إلى هذه النقطة بصراحة، حيث قال: «إن الحسين عليه السلام لم يذكر يوماً أنه منصوب من قبل الله تعالى».

وبعد أن قرأت كلماته رجعت إلى مجموع الأحاديث المسندة والمروية عن الإمام

---

(١) باحث في علم الكلام الإسلامي.

(٢) صحيفة (همبستكي)، العدد: ١٢٢٧.

الحسين‰، فوجدته يصرِّح ويشير في بعضها إلى نصبه للإمامة من قبل الله تعالى. إلا أن الذي أثار دهشتي هي المغالطة الواضحة التي يعمد إليها، ففي الوقت الذي يدّعي فيه أن الإمام الحسين لم يدّعِ أنه منصوب من قبل الله أبداً يتعرض إلى مسألة (ولاية الفقيه) بالقول: «إن الذين يدّعون نصب الفقيه من قبل الله إنما يقفون أمام روايات أهل البيت‰».

إن هذه المغالطة إنما تتسم بعدم الواقعية، حين يذهب في إضفاء الشرعية على أقواله من خلال إدخال (الناس) في مناقشته، ويقول: «إن ملاك الإمامة يقوم على رضا الناس ومشورتهم».

ورغم كل هذه التفاصيل أرى من الواجب أن أقدم أدلة محكمة لإثبات بطلان مزاعم الشيخ كديور، مؤكِّداً على مظلومية أهل البيت‰ عبر التاريخ؛ فإن الذين يتذرَّعون بهم في هذا العصر لإثبات مدَّعياتهم ليسوا قلائل.

أ. كديور وكلمات الإمام الحسين‰

إن بعض كلمات سيد الشهداء تدل على حقيقة نصبهم من قبل الله تصريحاً وتلميحاً. ويمكن الإشارة إلى بعضها على النحو التالي:

١ـ قال الإمام الحسين‰ في خطبة بليغة ألقاها في مجلس ضم معاوية وحشداً من الشاميين: «نحن حزب الله الغالبون، وعترة نبيه الأقربون، وأحد الثقلين، الذين جعلنا رسول الله ثاني كتاب الله، فيه تفصيل لكلّ شيء، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والمعوّل علينا في تفسيره..، فأطيعونا؛ فإن طاعتنا مفروضة؛ إذ كانت بطاعة الله ورسوله مقرونة، قال الله تعالى: ﴿**أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾»[(١)].

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٤٤، ح٤٥.

٢ـ وقد أجاب عن سؤال ألقته عليه نصرانية تدعى أم سليم: «أنا وصي الأوصياء، وأنا أبو التسعة الأئمة الهادية، وأنا وصي أخي الحسن، وأخي وصيُّ أبي علي، وعليعليه السلام وصيُّ جدي رسول اللهصلى الله عليه وآله»[١].

٣ـ وقد خاطب الإمام الحسينعليه السلام الوليد بن عتبة، مؤكِّداً له مخالفته لبيعة يزيد، قائلاً: «إنا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، ومهبط الرحمة، بنا فتح الله وبنا ختم»[٢].

٤ـ حين خرج الحسين قاصداً كربلاء توجّه إلى قبر جدّهصلى الله عليه وآله، فقال: «السلام عليك يا رسول الله، أنا الحسين ابن فاطمة، فرخك وابن فرختك، وسبطك، والثقل الذي خلَّفته في أمتك»[٣].

٥ـ وقد قال في مواضع من كتابه لأهل البصرة: «أما بعد، فإن الله اصطفى محمداًصلى الله عليه وآله على خلقه، وأكرمه بنبوّته..، وكنا أهله وأولياءه وأوصياءه وورثته، وأحقّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومنا بذلك..»[٤].

٦ـ وفي لحظاته الأخيرة، وهو يضرب في الأعداء، أنشد أبياتاً حماسية قال فيها:

وجدي رسول الله أكرم من مضى ... ونحن سراج الله في الأرض نزهرُ
وفاطمة أمي ابنة الطهر أحمد ... وعمي يدعى ذا الجناحين جعفرُ
وفينا كتاب الله أنزل صامتاً ... وفينا الهدى والوحي يذكرُ
ونحن أمان الله في الخلق كلهم ... نسرُّ بهذا في الأنام ونجهرُ
ونحن ولاة الحوض نسقي محبنا ... بكأس وذاك الحوض للسقي كوثرُ

(١) بحار الأنوار ٢٥: ١٨٥، ح٦.

(٢) مقتل الخوارزمي ١: ١٨٤.

(٣) المصدر السابق: ١٨٦.

(٤) تاريخ الطبري، أحداث سنة إحدى وستين للهجرة القمرية.

٧ـ عن الحسين بن علي عليه السلام قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو متفكرٌ مغموم، فقلت: يا رسول الله، ما لي أراك متفكراً؟ فقال: يا بنيّ، إنّ الروح الأمين قد أتاني، فقال: يا رسول الله، العلي الأعلى يقرؤك السلام، ويقول لك: إنك قد قضيت نبوّتك، واستكملت أيامك، فاجعل الاسم الأكبر وميراث العلم وآثار علم النبوّة عند علي بن أبي طالب..، قال الإمام الحسين عليه السلام: فقلت: يا رسول الله، فمن يملك هذا الأمر بعدك؟ قال: أبوك علي بن أبي طالب أخي وخليفتي، ويملك بعد علي الحسن، ثمّ تملكه أنت وتسعة من صلبك..»[1].

إن هذه الموارد، بالإضافة إلى عشرات الأحاديث والروايات المتواترة الأخرى، تدل بأجمعها على أن الإمام الحسين قد أثبت بها لا يقبل الشك أنه منصوب للإمامة من قبل الله تعالى؛ لأنه قد قال مراراً: إنه وصي النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وهو النبي المبعوث من قبل الله لهداية وقيادة الأمة.

ومع وجود كل هذه الشواهد المعتبرة والموثوقة تكون دعوى الشيخ كديور باطلة ومرفوضة. ولكن يبقى التساؤل ماثلاً أمامي: ما هو السبب الذي يدعو الشيخ كديور إلى إنكار أمر على هذه الدرجة من الوضوح؟! هل يسعى بذلك إلى تخطئة أولئك الذين يذهبون إلى ولاية الفقهاء التنصيبية، كما قيل؟ أو يريد أن يُسيء الاستفادة من اسم الإمام الحسين الخالد، ضمن تشويه النظرية المتقدمة؛ لغرض الترويج لأفكاره؟ وطبعاً لا أروم في هذا المقال الإساءة إلى شخص، أو إلقاء أحكام مسبقة حول كلام الشيخ كديور؛ لأن هذا يتنافى والشأن الإنساني، ويناقض النبل، ولكن مع ذلك فإن هذا التساؤل يعتبر إيراداً ومأخذاً كبيراً في مجال نقد الذين يذهبون إلى مثل هذه الدعوى.

---

(١) عوالم البحراني ١٥: ٢٢٧، الحديث ٢١٢.

ب. نصب الفقهاء والمغالطة الواضحة

إن الشيخ كديور يسعى من وراء ادعائه هذا إلى إثبات «أن الحسين لم يعرّف نفسه على أنه منصوب من قبل الله، فكيف يذهب البعض إلى كون الفقهاء منصوبين من قبل الله تعالى». وبذلك يتم التشكيك بولاية الفقهاء النصبية. إن البحث حول هذه المسألة خارجٌ عن موضوع هذا المقال، ولكن يجب التذكير بما يلي:

أولاً: إن الإمام الحسين عليه السلام قد أكد على تنصيبه من قبل الله. وقد تقدم ذكر بعض الأدلة على ذلك.

ثانياً: لو افترضنا جدلاً أن الأئمة لم يصرِّحوا بانتصابهم، إلا أن هذا لا يشكل دليلاً على عدم انتصابهم في واقع الأمر من قبل الله تعالى؛ لأن كل شخص يحمل عقلاً سليماً يدرك من خلال التتبع في الآيات والروايات المأثورة أن الأئمة المعصومين عليهم السلام منصوبون لخلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من قبل الله تعالى. كما كان القرآن يصرح بكون إبراهيم عليه السلام منصوباً من قبل الله تعالى، حيث قال: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾ (البقرة: ١٢٤).

ثالثاً: إن انتصاب الفقهاء إنما هو امتداد لولاية رسول الله صلى الله عليه وآله. كما قال الإمام الخميني رحمه الله بهذا الشأن: «إن ولاية الفقيه هي ولاية رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فإن ولاية الفقيه ليست شيئاً أوجده مجلس الخبراء»[(١)]. وقال في موضع آخر: «إن الولاية الثابتة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام في إقامة الحكم والتنفيذ والإدارة ثابتة للفقيه أيضاً»[(٢)].

والمراد من النصب هنا هو النصب العام، دون الخاص. والنصب العام يعني تعيين الفقيه الجامع للشرائط المقررة في الفقه للإفتاء والقضاء والقيادة، دون اختصاص

(١) صحيفة النور ١: ١٧٠ـ١٧١.

(٢) الحكومة الإسلامية: ٥٧.

بشخص معين أو عصر معلوم أو مصرٍ معهود[١].

ويثبت هذا المدعى بالدليل العقلي والنقلي. أما الدليل النقلي فهو مقبولة (عمر بن حنظلة)، التي تؤكِّد على نصب الفقهاء من قبل إمام العصر عجّل الله فرجه الشريف. وأما الدليل العقلي فيتم عبر قاعدة الحكمة وقاعدة اللطف.

وبذلك فإن اعتقاد بعض الفقهاء، وخاصة الإمام الخميني رحمه الله، بضرورة نصب الفقيه من قبل الله يستند إلى أدلة قرآنية وروائية؛ وذلك لأنهم يرون ولاية الفقيه استمراراً لولاية رسول الله صلى الله عليه وآله، المنصوب من قبل الله تعالى بصريح نصّ القرآن الكريم.

وفي الختام من الضروري أن نشير باختصار إلى دور الناس في هذا المجال. فإنني أذهب إلى نفس ما ذهب إليه الشيخ كديور من احترام أهل البيت عليهم السلام لآراء الناس، إلا أن هذا لا يعني انحصار مشروعية ولاية أهل البيت بآراء الناس؛ وذلك لأن مشروعيتهم إنما هي من قبل الله تعالى، وأما دور الناس فهو خلق الأرضية لممارسة الإمام مسؤوليته الربانية. وعليه فإن المعيار الذي يستند إليه الإمام الحسين عليه السلام يقوم على المشروعية التي وصلت إليه من قبل الله، والتي يمارسها على الأرض بشرط قبول الأمة؛ وذلك لأن دور الأمة في التفكير الإسلامي في مقام الإثبات والتحقق دور محوري، سواءٌ في أصل الدين أو النبوة أو الإمامة أو النصب الخاص، فما ظنك بولاية الفقيه التي هي من النصب العام، فالأمة إذا لم تقبل نبوة النبي أضحت مهجورة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الإمامة، حتى وإن كان ذلك الإمام بحجم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. إذاً لا بد من فصل مقام الثبوت والمشروعية والأحقية عن مقام الإثبات والقبول وتحقق القدرة على المستوى الخارجي.

---

(١) جوادي آملي ولاية الفقيه:٣٩١.

موقع الإمامة في الإسلام

نقد كلام الشيخ محسن كديور

أ. محمد صدر زاده(١)

ترجمة: السيد حسن مطر

مقدّمة

إن من بين أهم مقومات الفهم الصحيح للمعارف الدينية إدراك العبارات والمفاهيم المستعملة في ذلك الدين بشكلها الصحيح، بمعنى أن يدرك الفرد المعاني الصحيحة التي تعبر عن أصول ذلك الدين، من قبيل: التوحيد، النبوة، والخاتمية، والإمامة، والخلافة، والوصية، ونحو ذلك، مما يستتبع هداية الفرد إلى الحقيقة والواقعية التي أنزل الله تعالى الكتب من أجلها.

وبعكس ذلك لو لم تفهم تلك العبارات بشكلها الصحيح، فلن تكون نتيجتها غير الضلالة والضياع.

إن عدم الإدراك الصحيح لمفهوم الإمامة أدى بالشيخ كديور إلى عدم فهم أصول

---

(١) كاتب في علوم العقيدة الإسلامية.

وأركان التشيع، والمتمثِّلة في الإمامة والولاية، الأمر الذي دعاه إلى إثارتها في محاضرة ألقاها في المحرَّم من عام ١٤٢٧هـ، في حسينية الإرشاد، تحت عنوان: (الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، ونسب فيها الشيعة إلى الغلو.

وقد وجدتُ فهمه للمسائل التي ينتقدها عارية عن الحقيقة. ومن هنا وجدت من الواجب عليَّ أن أدافع عن مكانة أهل البيت، وتكذيب أقوال الشيخ محسن كديور في المسائل التي تمّ بحثها، وتنبيه العالم الشيعي إلى الأخطاء التي وقع فيها، وإثبات خلافها.

كيف يمكن مساواة علي بسائر العلماء؟!

وفي ما يأتي أنقل عبارة للشيخ كديور، ثم أجيب عنها. يقول: «إن علياًعليه السلام عرّف نفسه بوصفه عالماً، ويمكن للآخرين أن يكونوا علماء أيضاً، إلا أن علياً قد صحب النبي أكثر من غيره، وقد حظي بتهذيب نفسي أكثر من غيره، فكان لزاماً أن يعلم أكثر من غيره، فليس البحث في نفي أو إثبات مراتب علي وآل علي، وإنما البحث في أنه هل يشترط في الإمام أن يعلم الغيب أو لا يشترط ذلك؟».

والجواب: كانت رسالة النبيصلى الله عليه وآله تكمن في إيصال النداء الإلهي إلى الناس، وتعليمهم، من خلال الكتاب الذي أرسل إليهم، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (الأعراف: ٥٢). إن فهم كل كتاب علمي يحتاج إلى معلم مختص به، عارف برموزه ومصطلحاته، وإنّ أية محاولة لفهمه دون الاستعانة بذلك المعلم لا ينتج منها إلا مضيعة الوقت والإخفاق والضلال. وقد اختار الله سبحانه وتعالى شخص النبيصلى الله عليه وآله بوصفه معلِّماً لذلك الكتاب العلمي الذي أنزله من عنده، قال تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: ٤٤). وعليه لابد لفهم المسائل العلمية الواردة في هذا الكتاب السماوي من التمسك بمعلِّمه

الخاص، ألا وهو رسول الله صلى الله عليه وآله، وتعلم ما يقوله في بيان ذلك الكتاب.

ثم نقول: هل يمكن تعلم المسائل العلمية في مرحلة واحدة، أم لا بد من مراحل متعددة وتخصيص فترة زمنية لكل مرحلة؟

فالذي يروم تعلم الطب هل يمكنه تعلم كافة العلوم الطبية في مرحلة واحدة فقط، يحضر فيها درس أستاذ في الطب، بحيث لا يكون بحاجة إلى أستاذ آخر في فرع طبّي آخر؟

من البديهي أنه لا بد له من قطع مقدمات تمهيدية تؤهِّله لفهم المسائل الطبية التي يحاول الأستاذ تبيينها له، وبعد تأهله لذلك فإن من أسباب النجاح أن يحضر قاعة الدروس بشكل متواصل، وأن يستمع لما يقوله الأستاذ بدقة، وأن يحفظ المعلومات التي يشرحها الأستاذ، وإلا كان إخفاقه قطعياً.

هل كان النبي صلى الله عليه وآله في تعليم القرآن الكريم وإبلاغ رسالة الله إلى الناس في حياته وحيداً، أو كان هناك من اختاره الله تعالى ليكون عوناً وردءاً له في هذا الأمر الخطير؟

من خلال التدبر في حديث المنزلة، المتَّفق عليه من قبل الفريقين، والذي يقول فيه رسول الله: «يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي»[1]، وبعد التدبر في شأن ومقام هارون من موسى، لا يبقى هناك من غبار على مشاركة الإمام علي عليه السلام للنبي صلى الله عليه وآله في مهمة الرسالة، الموضَّحة في قوله تعالى: ﴿**يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ**﴾.

لقد سأل موسى عليه السلام ربّه قائلاً: ﴿**وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِّنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي * كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً * وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً * إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيراً * قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى * وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى**﴾ (طه: ٢٩ ـ ٣٧).

(١) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٣: ١٠٩.

لقد أراد موسى عليه السلام أن يجعل أخاه هارون شريكاً في أمره، وكان هذا الأمر عبارة عن إبلاغ رسالة الله إلى الناس. وبعد أن استجاب الله لرغبة موسى عليه السلام أصبح هارون شريكاً لموسى في أمر الرسالة، دون أن تؤدي هذه المشاركة إلى الإخلال برسالة موسى عليه السلام.

إن من لوازم المشاركة في أمر الرسالة وإبلاغها أن يكون شريك النبي عالماً بموضوع الرسالة، وأن يكون علمه بمستوى علم النبي نفسه، وإلا لم تكن هناك من فائدة في مشاركته، فنقول: ما هي مصادر معرفة هذا الشريك؟

لقد شرح ذلك الإمام علي عليه السلام،حيث قال: «وقد علمتم موضعي من رسول الله صلى الله عليه وآله، بالقرابة القريبة، والمنزلة الخصيصة، وضعني في حجره وأنا ولد، يضمّني إلى صدره، ويكنفني في فراشه، ويمسني جسده، ويشمّني عرفه، وكان يمضغ الشيء ثمّ يلقمنيه، وما وجد لي كذبة في قول، ولا خطلة في فعل، ولقد قرن الله به صلى الله عليه وآله من لدن كان فطيماً أعظم ملكٍ من ملائكته يسلك به طريق المكارم، ومحاسن أخلاق العالم، ليله ونهاره، ولقد كنت أتبعه اتّباع الفصيل أثر أمّه، يرفع لي كلّ يومٍ من أخلاقه علماً، ويأمرني بالاقتداء به. ولقد كان يجاور في كلّ سنةٍ بحراء، فأراه ولا يراه غيري، ولم يجمع بيتٌ واحدٌ يومئذٍ في الإسلام غير رسول الله صلى الله عليه وآله وخديجة، وأنا ثالثهما، أرى نور الوحي والرسالة، وأشمّ ريح النبوّة. ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحي عليه صلى الله عليه وآله؛ فقلت: يا رسول الله، ما هذه الرنة؟ فقال: هذا الشيطان قد آيس من عبادته، إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى، إلا أنك لست بنبي، ولكنك لوزير، وإنك لعلى خير..»[1].

ووفقاً لقوله تعالى: ﴿**لا يَمَسُّهُ إِلا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ يجب في من يتحمل القرآن أن يتمتع

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢.

بطهارة ذاتية؛ وهي الأمر المشترك بين رسول الله‌صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين من أهل بيته‌عليهم السلام، قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: ٣٣).

إن اختصاص النبي وأهل بيته بصلاة واحدة لا تتم الصلاة اليومية إلا بها لدليل على مشاركة أهل البيت لرسول الله في أمر الرسالة، والتمتع بالمزايا الضرورية في عملية تزكية وتعليم الأمة وإقامة التشريع الذي تمتع به رسول الله‌صلى الله عليه وآله.

ولتذكير الناس باختصاص أهل البيت بتعليم القرآن وانحصار تفسيره بهم، وأنهم يتمتعون بخصائص تؤهلهم في تزكية وتعليم الناس وتطبيق الشريعة، وأنهم يتمتعون بخصائص رسول الله كلّها غير النبوة، قال تعالى: ﴿**قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ (الشورى: ٢٣٤).

ما هو المراد من المودة في القربى؟ دعوة الأمة إلى إطاعتهم، قال تعالى: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ**﴾ (آل عمران: ٣١). وهي إطاعة صرّح الله بوجوبها في قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩). وقد أكد رسول الله نفسه هذه المشاركة لعلي في أمر الرسالة، ومواصلة التزكية والتعليم، بقوله: «أنا صاحب التنزيل، وأنت صاحب التأويل»، ومواصلة تطبيق الشريعة، حيث قال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه». إذاً فالولاية الثابتة لعلي‌عليه السلام هي عين الولاية الثابتة لرسول الله‌صلى الله عليه وآله من قبل الله تبارك وتعالى، حيث قال: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ**﴾ (الأحزاب: ٦). وهذه المشاركة في الولاية والرسالة هي التي أدت إلى إتمام الدين وإكمال النعمة.

لم يكن بالإمكان تطبيق هذا النظام التشريعي الجديد في مرحلة واحدة بشكل كامل. وكان من خصائص هذا النظام الخلود وعدم البطلان: ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ**﴾ (فصّلت: ٤٢)، حتى تبلغ الأمة مرحلة تتمكن معها من تعليم الأمم

الأخرى والأجيال القادمة.

ومن جملة تلك الخصائص: العلم، والعصمة، والولاية، التي هي من شروط استمرارية تزكية الأمة وتعليمها. وإن مواصلة تطبيق نظام الشريعة، ووجود مثل هؤلاء الأفراد، من لوازم إكمال الرسالة وإتمام الشريعة، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي القَوْمَ الكَافِرِينَ**﴾ (المائدة: ٦٧).

وعليه كان من الضروري لإتمام إبلاغ الرسالة تعريف الأمة بشخص تتوفر فيه خصائص النبيّ صلى الله عليه وآله، ويكون واجب الإطاعة بوصفه خليفة له في الولاية، وانحصار تعليم علوم الوحي به، كجزء من مشروع نظام الشريعة: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه».

ومن هنا فقد صدع الرسول صلى الله عليه وآله بهذه المسؤولية في حديث متَّفق عليه بين جميع المسلمين، حيث قال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً»[١]. وفي حديث آخر: «أهل بيتي أمان لأمتي عن ضلالتهم في أديانهم»[٢].

إذاً فالتمسك بالقرآن الكريم والعترة الطاهرة عليهم السلام أمان للأمة الإسلامية من الضلال والضياع. وهذا التمسك غير محدود بزمنٍ دون زمن.

وبعد أمر الرسول صلى الله عليه وآله، الذي هو أمر الله تبارك وتعالى؛ بحكم قوله: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٤)، هل يكون اتّباعنا ومشايعتنا لأهل البيت بسبب أعلميتهم أم بسبب الخلافة والولاية؟ إن ولاية الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام وإمامته ووصايته كانت من الأمور الثابتة له في زمن سابق، حيث أُمر النبيُّ

(١) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٦: ٣٧٥.

(٢) بحار الأنوار ٢٣: ١٢٣.

بإبلاغها إلى الناس في حياته، إلا أن أيّاً من هذه المناصب المذكورة غير قابلة للتطبيق في حياة الرسول الأكرمﷺ؛ وذلك لوجود الأصيل في مسرح الحياة. وعليه فإن الشهادة الثالثة حقيقة من أصول الدين؛ لقوله تعالى: ﴿**وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾، ولكنها بالقوة، وغير قابلة لإدراجها في الأذان في عهد رسول اللهﷺ.

حساسية العرب تجاه خلافة عليعليه السلام وإمامته

لقد كان للعرب حساسية عجيبة في ما يتعلق باستخلاف عليعليه السلام، ولم يكونوا ليقبلوها. ولم يكن من السهل في ظلّ هذا الواقع الإعلان عن ولايته وخلافته من قبل النبي. وهذا ما يمكن إدراكه من سياق قوله تعالى: ﴿**وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾.

وعليه يمكننا أن ندرك التبعات التي كان من الطبيعي أن تظهر بعد الإعلان عن خلافة وإمامة عليعليه السلام، ولم يدعُ إلى تأخير الإعلان عنها سوى الخوف من هذه التبعات.

ومن هنا فقد ورد في الحديث: «إن الله تبارك وتعالى يأمرك أن تدلّ أمتك من وليهم على مثل ما دللتهم عليه من صلاتهم وزكاتهم وصيامهم وحجّهم. قال: فقال رسول اللهﷺ: أمتي حديثو عهدٍ بجاهلية، فأنزل الله: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾، تفسيرها: أتخشى الناس، والله يعصمك من الناس، فقام رسول اللهﷺ، فأخذ بيد علي بن أبي طالبعليه السلام، فرفعها، فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه...»[1].

وفي حديث آخر: «قال الربّ تبارك وتعالى: انزل إلى عبادي، فأخبرهم بكرامتي

---

(١) تفسير العياشي ١: ٣٣٣.

إياك، وأني لم أبعث نبيّاً إلا جعلت له وزيراً، وأنك رسولي وأن علياً وزيرك؛ فهبط رسول الله صلى الله عليه وآله، فكره أن يحدث الناس بشيء؛ كراهية أن يتهموه؛ لأنهم كانوا حديثي عهدٍ بالجاهلية، حتى مضى لذلك ستة أيام، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿**فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ**﴾، فاحتمل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، حتى كان يوم الثامن، فأنزل الله تبارك وتعالى عليه: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: تهديدٌ بعد وعيد، أمضين أمر الله عز وجل، فإن يتهموني ويكذبوني فهو أهون عليّ من أن يعاقبني العقوبة الموجعة في الدنيا والآخرة. قال: وسلَّم جبرئيل على علي بإمرة المؤمنين، فقال علي: يا رسول الله، أسمع الكلام، ولا أحسّ الرؤية، فقال: يا علي، هذا جبرئيل أتاني من قبل ربي بتصديق ما وعدني»[1].

وإنما ذكرنا هاتين الروايتين كنموذج يشهد على اقتران الإعلان عن خلافة علي عليه السلام وولايته بصعوبات جمّة آنذاك. حتى رأينا في ما بعد أن أولئك الذين شهدوا حادثة الإعلان في غدير خم، وسط حشد غفير من المسلمين بلغ مئة ألف نسمة، بل وباركوا لعلي بعبارات من قبيل: «بخ بخ لك يا علي»، قد بادروا في حياة النبي وقبيل وفاته، حينما طلب منهم دواة وكتف ليكتب لهم كتاباً، فقالوا: «إن الرجل ليهجر، وحسبنا كتاب الله»؛ وقاموا في الليلة نفسها التي ارتحل فيها رسول الله صلى الله عليه وآله بالتآمر سياسياً في سقيفة بني ساعدة، وانقلبوا على الشرعية، فغيَّروا اتجاه الخلافة عن مسارها الذي رسمه رسول الله، وأصبح الإمام علي عليه السلام جليس بيته، مؤثراً السكوت لربع قرن من الزمن.

وبعد أن ارتحل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله خرجت ولاية علي عليه السلام وإمامته من القوة إلى الفعل، دون حاجة إلى إعلان جديد، طبقاً لقول النبي صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فهذا علي

(١) أمالي الصدوق: ٣٥٥.

مولاه»، فكانت الشهادة لعلي بالولاية من أجزاء شهادة الإسلام، وأجزاء الأذان والإقامة، إلا أن الانحراف عن مسير الخلافة، وانتقالها من أهل البيت إلى غيرهم، حال دون ظهور ولاية علي، والشهادة له بذلك، كما استحال تصديه للخلافة.

شاهد من مصادر أهل السنة

«كان عليعليه السلام وبعض بني هاشم مشتغلون بإعداد جهازه وغسله؛ فقال العباس لعلي ـ وهما في الدار ـ: امدد يدك أبايعك، فيقول الناس: عمّ رسول الله بايع ابن عمّ رسول الله، فلا يختلف عليك اثنان، فقال له: أوَيطمع يا عمّ فيها طامعٌ غيري؟! قال: ستعلم. فلم يلبثا أن جاءتهما الأخبار بأن الأنصار أقعدت سعداً لتبايعه، وأن عمر جاء بأبي بكر فبايعه، وسبق الأنصار بالبيعة، فندم عليعليه السلام من تفريطه في أمر البيعة وتقاعده عنها»[1].

وقد ورد عن الإمام عليعليه السلام في بيان هذا الانحراف قوله: «فوالله ما كان يُلقى في روعي ولا يخطر ببالي أنّ العرب تزعج هذا الأمر من بعده عن أهل بيته، ولا أنهم يمنعوه عني من بعده»[2].

وبعد هذه المؤمراة، التي يذعن بها أهل السنة، بات من غير الممكن إقرار الشهادة بالولاية بالقول: «أشهد أن علياً ولي الله»؛ لمخالفتها للسياسة القائمة.

ولم يكتفِ الحكام الغاصبون بمنع إظهار الشهادة الثالثة، بل سعوا إلى طمس معالم الغدير بكل السبل الممكنة، حتى غدا بيان فضائل الإمام علي في عهد هذه الحكومات جُنحة ومخالفة للقانون، بل أصبح سبّ عليعليه السلام ولعنه على المنابر وفي المواعظ والخطب

---

(١) شرح نهج البلاغة ١: ١٦٠.

(٢) نهج البلاغة الكتاب ٦٢.

سُنّة، وجزءاً من خطب الجمعة. وقد جاء في شرح ابن الحديد المعتزلي لنهج البلاغة كلام بهذا الشأن: «وما أقول في رجلٍ أقرّ له أعداؤه بالفضل، ولم يمكنهم جحد مناقبه، ولا كتمان فضله، فقد علمت أنه استولى بنو أمية على سلطان الإسلام في شرق الأرض وغربها، واجتهدوا بكلّ حيلة في إطفاء نوره، والتحريض عليه، ووضع المعايب والمثالب له، ولعنوه على جميع المنابر، وتوعدوا مادحيه، بل حبسوهم وقتلوهم، ومنعوا من رواية حديث يتضمن له فضيلة أو يرفع له ذكراً، حتى حظروا أن يُسمّى أحدٌ باسمه، فما زاده ذلك إلا رفعة وسموّاً؛ وكان كالمسك كلما ستر انتشر عرفه، وكلما كتم تضوّع نشره؛ وكالشمس لا تستر بالراح، وكضوء النهار إن حجبت عنه عين واحدة أدركته عيون كثيرة»[1].

ولنفترض أن شعباً مجاوراً للحجاز قد آمن بالإسلام في تلك الفترة، وشهد حادثة الغدير، وصادف أن لم يخضع للسلطان الذي هيمن على الحجاز، فأيّ الحالتين كان ملزماً بها: كتمان الشهادة بالولاية لعليعليه السلام؛ أم إظهارها والقول بـ «أشهد أن علياً ولي الله»؟

فهل يبقى لنا، حيث نظرنا إلى حديث الغدير بحيادية، وشهدنا انحراف الخلافة عن أصحابها الحقيقيين، ولم نعُد نعيش تلك الفترة من الكبت السياسي، هل يبقى لنا أي مجال للتشكيك بوجوب أداء الشهادة للإمام عليعليه السلام بالولاية والإمامة؟!

بعد العلم بأن هذا الانحراف السياسي في واقع الحكومة الإسلامية غير قابل للتقويم، وظهور النزاعات في الفترة الزمنية القصيرة التي حكم فيها الإمام عليعليه السلام، لم يحكم الأئمةعليهم السلام بوجوب إدخال جملة «أشهد أن علياً ولي الله».

وعليه فإنّ التمسك بأهل البيتعليهم السلام؛ طبقاً لوصية النبي، ليس لأعلميتهم في

(١) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد ١: ١٦.

الأمور، وإنما هو منصب إمامة وولاية من قبل الله، نصّ عليه من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله. نعم، الأعلمية من لوازم الولاية والإمامة، فقد قال الإمام علي عليه السلام: «أيها الناس، إنّ أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه»[١].

إن الإمامة تعني توفر خصائص لدى الإمام تؤهله لإقامة النظام التشريعي في فترة معينة. وهو نظام موجود بجميع تفاصيله في القرآن الكريم. وعليه لا بد للإمام من أن يتمتع بجميع خصائص رسول الله صلى الله عليه وآله. وفي هذه الخصوصية لا يشارك أهل البيت أحد من البشر حتى أعلم علمائهم. ومن هنا قيل في شأنهم: «الأئمة قوّام الله على خلقه، وعرفاؤه على عباده، ولا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروه»[٢].

وكلمة الخلق تعني جميع الكائنات من الأحياء والجمادات، أرضيّها وسماويها، والعباد تعني العقلاء من الناس وذوي الألباب منهم. أليس بإمكاننا أن ندرك من هذه الكلمات أن السعادة والشقاء رهن بمعرفة الإمام وإنكاره؟ فهل هذه الخصيصة ناشئة من الأعلمية أم من الولاية؟

هل اكتفى الإمام في تعريف نفسه للناس بأعلميته، ولم يتحدث عن إمامته أبداً؟!

في ما يلي نماذج من نهج البلاغة:

«ليس على الإمام إلا ما حمّل من أمر ربّه»[٣].

«أيها الناس، إني قد بثثت لكم المواعظ التي وعظ الأنبياء بها أممهم، وأديت إليكم ما أدّت الأوصياء إلى من بعدهم، وأدبتكم بسوطي؛ فلم تستقيموا، وحدوتكم بالزواجر

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٣.

(٢) المصدر السابق، الخطبة ١٥٢.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٥.

فلم تستوسقوا. لله أنتم، أتتوقعون إماماً غيري يطأ بكم الطريق، ويرشدكم السبيل؟!»[(١)].

«قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك؟! قال عليه السلام: ويحك، إني لست كأنت، إن الله تعالى فرض على أئمة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضعَفة الناس، كي لا يتبيغ بالفقير فقره»[(٢)].

«أما بعد، فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية أمركم»[(٣)].

«ألا وإن لكل مأموم إماماً يقتدي به، ويستضيء بنور علمه، ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه، ومن طعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورعٍ واجتهاد وعفة وسداد...، وأنا من رسول الله كالضوء من الضوء، والذراع من العضد. والله، لو تظاهرت العرب على قتالي لما وليت عنها، ولو أمكنت الفرص من رقابها لسارعت إليها، وسأجهد في أن أطهر الأرض من هذا الشخص العكوس [يعني معاوية] والجسم المركوس، حتى تخرج المَدَرة من بين حبّ الحصيد»[(٤)].

ألا تكفي هذه النماذج المتقدّمة من نهج البلاغة، وخاصة قوله: «ليس على الإمام إلا ما حمّل من أمر ربه»، وقوله: «إن الله تعالى فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس..»، وقوله: «إن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه..»،وقوله: «أتتوقعون إماماً غيري يطأ بكم الطريق، ويرشدكم السبيل؟»،وقوله: «الأئمة قوّام الله على خلقه، وعرفاؤه على عباده، ولا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه..»، وقوله: «فقد جعل الله

---

(١) المصدر السابق، الخطبة ١٨٢.

(٢) المصدر السابق، الخطبة ٢٠٩.

(٣) المصدر السابق، الخطبة ٢١٦.

(٤) المصدر السابق، الكتاب ٤٥.

سبحانه لي عليكم حقاً بولاية أمركم»، دليلاً على بطلان مزاعم الشيخ كديور، حيث يقول: «إنني لم أرَ في مصدر من المصادر أنّ الإمام الحسينعليه السلام قد أجاب عن السؤال القائل: من هو الإمام؟ بقوله: الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوب من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب.

لماذا إنكار مقامات الأئمةعليهم السلام ؟!

إنه لمن الغريب أن ينكر شخص مثل الشيخ كديور ـ وفي المجتمع الشيعي الوحيد، وأثناء محاضرة حول أحد الأئمة الشيعة ـ عصمة الأئمة، والنصّ عليهم جهاراً، ثم يقول: «ليس الغرض نفي أو إثبات مراتب آل علي، وإن ما نريد قوله: هل العلم بالغيب شرط في تحقق الإمامة أم لا؟».

ألا تكفي كلمة الإمام عليعليه السلام في إثبات بطلان مقالة الشيخ كديور، حيث قارن علم الإمام علي بعلم الآخرين، فقال: «لقد دعا الإمام نفسه عالماً، ويمكن لغيره أن يكون عالماً أيضاً»؟!

وعن أبي عبد اللهعليه السلام: «إن لله علمين: علم مخزون مكنون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء؛ وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبيائه، فنحن نعلمه».

وعن الإمام محمد بن علي الباقر، عن أبيه، عن جده عليهم السلام، قال: «لما نزلت هذه الآية على رسول الله: ﴿**وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾ قام أبو بكر وعمر عن مجلسهما، فقالا: يا رسول الله، هو التوراة؟ قال: لا، قالا: فهو الإنجيل؟ قال: لا، قالا: فهو القرآن؟ قال: لا، فأقبل أمير المؤمنين عليه السلام، فقال رسول الله؟ هو هذا، إنه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه علم كل شيء»[(١)]. إلى غير ذلك من هذه الروايات، وهي كثيرة.

---

(١) بحار الأنوار ٣٥: ٤٢٨؛ معاني الأخبار: ٩٥؛ الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٧٠.

وبعد التقدم العلمي الذي حقَّقه الإنسان انكشفت له خصائص عن النظام الكوني بعد أن كانت خافية عليه. إذاً يمكن للمغيبات أن تدرك بالوسائل العلمية، وقد تحقق ذلك.

ومن ذلك قصة النبي سليمان وملكة سبأ، وما دار بينهما من الحقائق، التي جاء ذكرها في القرآن الكريم على النحو الآتي: ﴿**قَالَ يَا أَيُّهَا المَلأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِنَ الكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ**﴾ (النمل: ٤٠). فكيف أمكن لآصف بن برخيا أن يأتي بعرش بلقيس من مسافة تقدر مسيرتها بشهرين قبل أن يرتد لسليمان طرفه؟ يمكن تفسير ذلك وفقاً لمعطيات العلم الحديث، وفرضية تحول المادة إلى طاقة وبالعكس، ولكنها لم تكُن في عهد سليمان إلا من الأمور المغيبة التي لا يمكن بلوغها إلا بواسطة العلم بالغيب.

وقد جاء في وصف القرآن قوله تعالى: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾. ولما كان القرآن قطعي السند فلا بد أن يكون عند النبي وآله علم بجميع ما ورد في القرآن الكريم، وإنهم عليهم السلام قياساً بآصف بن برخيا، الذي كان (عنده علم الكتاب)، أقدر منه على علم الغيب بمراتب.

قال الإمام علي عليه السلام: «ما من شيء تطلبونه إلا هو في القرآن، فمن أراد ذلك فليسألني»[1].

وقال أيضاً: «والله، لو شئت أن أخبر كل رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه

---

(١) أصول الكافي ٢: ٦٢.

لفعلت، ولكن أخاف أن تكفروا فيّ برسول الله»[١].

وقال أيضاً: «أيها الناس، سلوني قبل أن تفقدوني، فلأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض...»[٢].

قال الإمام هذه الكلمات في وقت سادت فيه هيئة بطليموس، التي ترى استحالة اختراق الأفلاك، حتى أُنكر أن يكون معراج رسول الله صلى الله عليه وآله جسمانياً، ولم تكن هيئة كوبرنيق قد ظهرت بعد. إذاً قد تحدث الإمام عن أمور غيبية، إلا أن علم الإمام يقوم على حقائق قرآنية، وبذلك كان الإمام عليه السلام عالماً بالمغيبات.

وقال الإمام علي عليه السلام: «إنما الأئمة قوّام الله على خلقه». والقوّام هنا جمع قيّم، بمعنى الوالي والمدبّر. والمراد من الخلق كل ما ينطبق عليه عنوان المخلوق. فهل يمكن أن يكون هناك تدبير وولاية على المخلوقات دون علم بمكنوناتها؟!

أرجو أن لا يذهب الشيخ كديور إلى أن هذه الأحاديث إنما أُمليت على الإمام علي عليه السلام من قبل المفوّضة، أو أن الشيعة المفوّضة قد ألّفوها وأقحموها في نهج البلاغة؛ إذ لا يبعد من شخص يجاهر بإنكار التشيُّع أن يتبنى مثل هذا الكلام. ونترك الحكم إلى القارئ الكريم[٣].

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٥.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٩.

(٣) تم نقل مقال الأستاذ محمد صدر زاده ناقصاً على مواقع شبكة الإنترنت.

الإمامة، العدالة، العقلانية

نقد أقوال الشيخ محسن كديور حول الإمامة

أ. ذبيح الله إسماعيلي[(١)]
ترجمة: السيد حسن الهاشمي

تمهيد

لاشك في أن (الإمامة) من أهم مميزات التشيع؛ إذ لولاها لن يكون هناك مذهب اسمه التشيع. ومن هنا سنذكر أهمية الإمامة من وجهة نظر الثقافة الشيعية، مما يعكس المباني المحكمة والراسخة في باب خلافة النبي الأكرمﷺ. فكما جاء في الكتب الكلامية المختلفة للمتكلِّمين الشيعة فإن مسألة الإمامة تحظى بنفس الأدلة العقلية المتقنة التي تثبت موضوع (النبوة والرسالة)، بمعنى أن الله تبارك وتعالى؛ لحكمته، لا يترك الناس دون إيضاح طريق السعادة لهم، ولذلك لن يتركهم دون هداية إلهية تتمثل في هداة يرسمون سبل التكامل وبلوغ المقاصد. ومن هنا يطلق على الإمام اسم الحجّة؛ لأنه يضع أمام الناس طريقاً ومحجّة لاحبة.

---

(١) باحث في علم الكلام الإسلامي.

إن سعادة المجتمعات الإنسانية تبدأ بنبوة الأنبياء ورسالتهم، وتتواصل بإمامة الأولياء الإلهيين. وإن أهم شرائط الإمامة، مثل أسس الرسالة والنبوة، تتمثل في العصمة، والإعجاز، والعلم الكامل (أعم من العلوم الغيبية والعلوم العادية)، والنصب الإلهي. إلا أن فرق الإمام عن النبي يكمن في أن النبي، مضافاً إلى مسألة الإمامة والزعامة في حياته، يحمل أيضاً أعباء الرسالة واستلام الوحي وإبلاغ الشريعة، في حين أن الإمام ليست له مثل هذه الخصوصية، فلا ينزل عليه الوحي الرسالي، وإنما يتحمل فقط أعباء شرح وبيان تعاليم الوحي بلا زيادة أو نقيصة. وقد جاء في فلسفة الإمامة، مضافاً إلى ضرورة أصل قيادة المجتمع التي تطبق عليها جميع النحل والملل، أنها تكمن في مرجعيته الدينية لشرح ما لم تتهيأ للنبي فرصة شرحه، فلابد أن يتكفل ببيانها شخصٌ مثلُ النبي، معصومٌ من الخطأ، مدعومٌ بالعلوم الغيبية وحقائق المعارف الإلهية التي ورثها عن النبي؛ ليقدمها للناس بلا زيادة أو نقيصة، كي لا يشاب الدين وتعاليم النبي بسبب اجتهادات العقل البشري الذي لا يخلو من الخطأ والنسيان. ومضافاً إلى ذلك فإن للإمامة في الثقافة الشيعية معنى أعمق وأدق، وهو عنصر (الولاية) التي تكمن في صلب الإمامة، وهو ما يعبر عنه في الروايات أحياناً بـ (ولي الله، وحجة الله، وعين الله، وما إلى ذلك)، بمعنى أنه لا بد أن يكون هناك في كل عصر إنسان كامل يحمل المعنوية الكاملة للإنسانية، ومحيطاً بكل شيءٍ وكل مكان وجميع شؤون الحياة الإنسانية، الظاهر منها والباطن؛ ليتمكن من الهداية، وتتوفر فيه القدرة على الإيصال إلى المقصد وهداية الناس عملياً؛ لنيل الحياة الإلهية الطيبة لجميع أفراد الإنسانية. ومن هنا قيل في بيان الفرق بين الإمامة والرسالة: إن جوهر الإمامة ليس صرف إراءة الطريق والهداية، التي هي وظيفة كل نبي ورسول، بل وكل مؤمن حريص على نجاة البشرية، بل هي نوع ولاية على تصرفات الناس وإيصالهم إلى الكمال الإلهي المنشود. وعلى أساسٍ من هذه (الولاية الباطنية) قيل بشأن الإمام: «لا تخلو الأرض من

حجة وإلا لساخت بأهلها».

مقولات محسن كديور حول الإمامة والعقائد الشيعية

ومع هذا التوضيح الذي قدّمناه للإمامة من وجهة نظر التشيع نعود إلى الموضوع الذي نروم معالجته، وهو أنه في كل حين يظهر من هنا وهناك من يتحدث عن الإمامة والقيادة عند الشيعة بأمور لا تنسجم مع فهم التشيع للإمامة، بل وتنفي التشيع والإمامة القائمة على العصمة. ومن ذلك ما قام به الشيخ محسن كديور بمناسبة أيام عاشوراء، وأهدى إلى سامعيه مطالب مما جادت به قريحته وتفتَّقت عنها أفكاره، حيث ذكر في محاضرة تحت عنوان: (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية)، والتي نقلت في صحيفة شرق، العدد: ٧١٣ـ٧١٤، ص١٨، الصادرة في يوم الأحد والاثنين، بتاريخ ١٣ـ١٤/ إسفند/ ١٣٨٤هـ ش، بحوثاً جديرة بالملاحظة، ولا يمكن غض الطرف عنها من الناحية العلمية والاعتقادية. وهنا سنذكر بعضاً من كلمات الشيخ كديور، والتي شكلت محور أقواله، ثم نتعرض لها بالنقد والتحقيق؛ لنبين صحتها من سقمها.

فبعد أن ذكر الشيخ كديور في هذه المحاضرة تحليلاً عن المسائل المعرفية للإسلام الحسيني تعرض إلى المسألة المحورية، يعني أصل الإمامة، وقال:

١ـ «إن من المفاهيم التي خضعت للتغيير على طول التاريخ مفهوم (الإمامة). أجل، كان الحسين إماماً».

٢ـ «ما معنى الإمام؟ كيف عرّف الإمام الحسين نفسه في خطابه لأهل مكّة والبصرة والكوفة وكربلاء؟ كم تبعد المسافة بين الإمامة التي بيّنها الحسين بن علي عليه السلام والإمامة التي يمكن ملاحظتها في نهج البلاغة والنصوص الدينية المعتبرة من جهة والإمامة التي يبلغ لها بعض الناطقين الرسميين في المحافل المذهبية من جهة أخرى؟ إنه كالبعد بين

السماء والأرض. فقد تعرض مفهوم الإمامة من القرن الأول إلى يومنا هذا إلى إبراز وتضخيم في بعض أبعاده، بينما تعرضت أبعاد أخرى إلى التخفيف والضعف. وإن ما تمّ تضخيمه هو نوع من التقديس في مجال الإمامة، في حين لا نشاهد لذلك أدنى أثر في القرون الأولى».

كما قال في توضيح هذه المسألة: «ذكرنا في محاضرات شهر رمضان المبارك أن التشيع عبارة عن قراءة علوية عن الإسلام النبوي. والذي يميز التشيع من سائر القراءات الإسلامية الأخرى أن الفهم العلوي أكثر عقلانية وأكثر عدلاً وعرفاناً من القراءات الأخرى». وقال في استنتاجه من المطالب المتقدمة: «لو أخذنا هذه المميزات الثلاثة في عصرنا الحاضر لوجدنا أن الإمامة، التي تمثل الركن الأساس للتشيع، هي التي تنشر التعقل وتروّج له. إن ما يتم التأكيد عليه في المحافل الدينية هو الجانب الميتافيزيقي في الأئمة، أي الأمور التي تجعل من المستحيل على الآخرين أن يكونوا مثلهم، ويجعلهم عليهم السلام في طبيعتهم ممتازين عن سائر الناس».

٣ـ «إن هذا النوع من المسائل إما لم يكن موجوداً في القرن الأول والثاني، أو إذا كان موجوداً فهو في غاية الندرة. فما يؤكِّد عليه الإمام علي والنصوص المعتبرة المنقولة عن الأئمة هو بيان بشريتهم. وما يؤكدون عليه هو نوع من الأفضلية العلمية والبصيرة والتهذيب وطهارة النفس وعقل الدراية في قبال عقل الرواية».

٤ـ «لم أجد في موضع أن الإمام الحسين قد أجاب عن السؤال المهم القائل: من هو الإمام؟ بقوله: الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوص من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب. وهذه هي الصفات التي تشكل المربَّع المعروف عندنا بالإمامة في علم الكلام، وهي: العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنصّ من قبل النبي. وهي الصفات الأربع التي أخذ متكلِّمونا يردِّدونها منذ القرن الثالث والرابع فما بعد. وكلما تقدم بها الزمن أخذت بالاتساع والتضخم. ولم

تصدر هذه المفاهيم على لسان الأئمة في القرون الأولى إلا نادراً».

كما يدعي الشيخ كديور «أن الشيعة الأوائل، من أمثال: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار، وكميل، ومالك الأشتر، وأبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وغيرهم، لم يعرفوا الإمامة على النحو الذي ذكره المتكلِّمون».

٥ـ قال الشيخ كديور في موضع آخر من كلامه، بشأن كلمة الإمام الحسين عليه السلام، حيث قال: «ولكم فيّ أسوة»: «إن الأسوة إنما تتحقق إذا كان هناك بين الإمام والمأموم نوع من المشابهة والسنخية، وتكمن هذه السنخية في إمكان بلوغ المأموم مرتبة الإمام». ثم قال في ضمن بحثه، مذعناً بصحة مفاهيم العصمة وعلم الغيب للإمام: «لا أريد أن أقول إن هذه المفاهيم باطلة، وإنما الذي أريد قوله هو أن ماهية الإمامة في بدايتها كانت شيئاً آخر مغايراً لما هي الآن. فما كان في أول الأمر هو القرآن والعدالة واتّباع الحق وتهذيب النفس، ثم تحول بالتدريج إلى النصب والنص والعصمة وعلم الغيب».

٦ـ وقال بشأن تبرير قبول الإمام علي عليه السلام بالخلافة: «لقد عرّف الإمام علي نفسه بوصفه عالماً، ويمكن للآخرين أن يكونوا علماء أيضاً. إن الإمام علي؛ بسبب ملازمته للنبي، وتهذيبه لنفسه، وتمكنه من تجسيد أصول الدين والمعارف المذهبية في نفسه أكثر من غيره، كان أعلم من الآخرين. فليس البحث في نفي وإثبات مراتب علم علي وآل علي، وإنما البحث في شرطية علم الغيب وعدمها. وعلى كل حال فإن أصل علمه للغيب لا يشكل محور بحثي، وإنما محور بحثي هو شرطيته في تحقق الإمامة».

٧ـ وفي نهاية كلامه قال الشيخ كديور في بيان هذا الفهم وتحليل الإمامة مستنتجاً: «الخلاصة هي أنه منذ القرن الأول إلى القرن الرابع قد حصل تغيير كبير في معالم مذهبنا. وللأسف الشديد فإن أكثر الكتب التي بين أيدينا أو جميعها تعود إلى فترة ما بعد حصول هذا التغيير، حيث لم يصل إلينا شيءٌ مكتوب من القرن الأول والثاني».

ثم أضاف: «لو أننا قارنّا صورة ديننا المعاصر، الذي يعتمد على الصفات الميتافيزيقية

للأئمة، بأدعية الشيعة لوجدنا هناك نوعين وسنخين من الأدعية والزيارات: السنخ الأول: يعود إلى التفكير الأول (التشيع القديم)؛ والسنخ الثاني: يعود إلى التفكير الثاني (تشيع المفوّضة المعتدل).

ويتمثل السنخ الأول في دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة، حيث لا نجد في هذه الأدعية حتى كلمة واحدة في التوسل والتوكل على غير الله، فكل ما هناك هو اتصال مباشر بالله تعالى. وهذه هي الصورة الأصلية للتشيع والإمامة، والتي نسعى إليها وننشدها».

٨ـ عمد الشيخ كديور إلى تقسيم مختلف الأدعية والزيارات إلى قسمين. وذكر أن اختلافها دليل على وجود فهمين للدين. وقال: «لمعرفة هذين النوعين يمكن إجراء مقارنة بينهما. فمثلاً: يمكن المقارنة بين دعاء التوسل ودعاء كميل، وبين دعاء الفرج ودعاء أبي حمزة، وبين دعاء الندبة ودعاء عرفة. وعندها يتبين لنا وجود رؤيتين عن الدين».

٩ـ بل تخطى الشيخ كديور حدوده أكثر من ذلك، حيث قال: «اسمحوا لي بالقول: إن هناك مذهبين عندنا، ونوعين من التشيع. فهناك تشيع تميِّزه خطبة سيد الشهداء في يوم عاشوراء، وخطب نهج البلاغة، ودعاء عرفة للإمام الحسين؛ وتشيع آخر يميّزه التوسّل والشفاعة بالأئمة بدلاً من التوكُّل. ويكفي أن نجري مقارنة بين هذين النوعين من التشيع لنصل إلى نتيجة تحدّد مصير التشيُّع الأول. فيجب أن نفكك بين هذين التشيُّعين لنتابع الطريقة التي أدّت إلى تبديل أحدهما بالآخر».

نقد مقولات كديور

إن هذه المطالب تشكل محور خطاب الشيخ كديور، وقد نقلناها بلفظها. ومن هنا سنبدأ بالإجابة عنها جميعاً باختصار:

١. أين تعرّض مفهوم الإمامة للتغيير؟!

ما معنى قولكم: إن مفهوم الإمامة قد تعرض إلى تغيير شديد؟ فأي شأن من شؤون الإمامة قد خضع لهذا التغيير؟ هل الإمامة التي بيَّنها رسول الله منذ أن صدع بالرسالة في حديث الإنذار والمنزلة وما كان في غدير خم، أو الروايات المأثورة عن الأئمة الأطهار، ولا زال الشيعة يعتقدون بها، وتحتوي على أربعة عناصر أساسية، تشكل المحاور المميزة لمذهب التشيع من غيره، وهي: أـ العصمة المطلقة (من جميع الذنوب والأخطاء)؛ ب ـ علم الغيب؛ ج ـ النصب والتعيين الإلهي؛ د ـ تصريح النبي الأكرمﷺ. وجميع هذه العناصر ذات جذور قرآنية. وقد تعرض العلماء العظام ـ قديماً وحديثاً ـ لهذه الأركان الأربعة. وذكروا الكثير من البحوث مع ذكر الشواهد والأدلة المتقنة. ودافعوا عن مباني الإمامة. فإذا كان المراد من التغيير في مفهوم الإمامة أن العصمة والإعجاز وعلم الغيب والتنصيب والنص لم تكن مطروحة في أصل الإمامة بادئ الأمر، ثم أقحمت فيها، كما تم التصريح به في محاضرة الشيخ كديور، فهو كلام مخالف للقرآن الكريم والأحاديث الكثيرة المأثورة عن أهل البيتعليهم السلام؛ إذ إن المسألة الأساسية للعصمة أو النص ونصب الإمامة متجذرة في القرآن الكريم، حيث يتفق الشيعة والسنة على أن آية التطهير الواردة في سورة الأحزاب مختصة بأهل البيت، ولا يفهم منها سوى العصمة الشاملة من الخطأ. كما لم يكن هناك أي اختلاف بين الشيعة ـ منذ البداية وإلى يومنا هذا ـ حول نصب الإمام، بل تشهد نصوص أهل السنة بأن النبي الأكرم قد صرح في غدير خم بالخلافة لعليعليه السلام بأمر الله تعالى. وقد تم بيان جميع ذلك في كتاب «الغدير»، للعلامة الأميني، بشكل تفصيلي مدعَّم بالأدلة والبراهين. وعليه لا يعني التغيير في مفهوم الإمامة سوى التشكيك في بديهيات أصول الإمامة.

٢. عبثية الإمامة وفقاً لمقولات كديور!!

إنه في محاضرته، وبدلاً من اعتماد الأركان الأربعة المذكورة: (العصمة، وعلم

الغيب، والنص، والتنصيب)، يقول: «إن المحاور التي تميّز التشيع من سائر المذاهب الأخرى أمور ثلاثة، تتمثل في أن فهم الإمام عليعليه السلام للإسلام أكثر عقلانية، وأكثر عدلاً، وأكثر عرفاناً، من القراءات الإسلامية الأخرى». ثم قال: «إن مفهوم الإمامة وشكل التشيع الأصيل يقوم على الدعوة إلى التعقل، إلا أن ما يتم التأكيد عليه في المحافل الدينية هو الصفات الميتافيزيقية في الأئمةعليهم السلام». وعليه نتساءل: إذا كانت الإمامة على النحو الذي يرسمه الشيخ كديور فما هي الحاجة إلى العصمة والتعيين والتنصيص وعلم الغيب؟ إذ إنه بنفسه يقول: إن هذه الصفات ميتافيزيقية، وهي نوع من تقديس الأئمة، في حين أن الأئمة لا يختلفون عن غيرهم سوى أنهم على شيءٍ من الأفضلية! وعليه لا يمكن إثبات الحجية لكلام الإمام ولا تجب طاعته؛ إذ ما دامت الإمامة مفهوماً بشرياً، وليس ميتافيزيقياً (إلهياً)، لا يعود هناك فرق بين الإمام وغيره. وعليه لا يكون هناك دليل على جعله ملاكاً لمعرفة الدين، والاستناد إلى قوله وفعله وتقريره؟ أفلا يعد هذا الكلام هو التغيير والاستحالة في أصل المذهب؟!

٣. معنى بشرية الإمامة ومفهوم التأسي

ذهب الشيخ كديور في كلامه إلى عدم اعتبار المسائل المحورية في الإمامة (العصمة وعلم الغيب وما إلى ذلك) من القرن الأول والثاني، وقال: «تم التأكيد في القرون الأولى على بشرية الأئمة، وإثبات نوع من الأفضلية العلمية، والبصيرة، والتهذيب، وعقل الدراية».

والجواب: إن بشرية الأئمة هي كبشرية الأنبياء التي صرّح بها القرآن الكريم، وهذه البشرية لا تتنافى مع العصمة والإعجاز وعلم الغيب؟ فهم مع بشريتهم لم يكونوا بشراً عاديين، وإلا لما استحقوا مقام الإمامة، قال تعالى: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لا يَهِدِّيَ إِلا أَن يُهْدَى**﴾. ولهذا الجانب الذي يفوق البشر العادي نجد الإمام

علياًعليه السلام يقول في نهج البلاغة: «لا يقاس بنا أهل البيت أحد من الناس»، وقولهعليه السلام: «سلوني قبل أن تفقدوني».

إن التأسي بالأئمة الأطهار لا يعني بالضرورة أن يكونوا أفراداً عاديين، كي يمكن التأسي بهم، فإن التأسي بهم لا يعود إلى عصمتهم وعلمهم بالغيب، التي هي من خصوصياتهم، ولا يمكن لغيرهم أن يكون كذلك (وهي المغالطة التي ارتكبها الشيخ كديور)، بل إن التأسي إنما هو في التكاليف الإلهية، والقيام بالوظائف الدينية، حيث يمكن للأئمة أن يكونوا في ذلك مثالاً يحتذي به جميع المؤمنين. ولكن في الوقت نفسه لا يمكن للإمام أن يكون أسوة لغيره دون أن يكون معصوماً وعالماً بالغيب وما إلى ذلك؛ وذلك لعدم ضمان صحة الطريق وسلامة الهداية إلا بالعصمة وعلم الغيب. فبما أن الإمام معصوم من الذنب والخطأ، وبما أنه يتمتع بعلم الغيب، لا يتطرق الشك إلى هدايته، وسيكون كلامه وفعله أسوة للدين والتدين، وإلا لم يكن هناك معنى لاتباعه والامتثال لأوامره. ولكن من زاوية أخرى حيث يتمتع الأئمة بمؤهِّلات القيادة، كالعصمة والاختيار الإلهي، ولا يمكن للآخرين بلوغها، لا يمكن القياس والمقارنة بينهم وبين غيرهم.

٤ـ مزعمة عدم وجود خصائص الإمامة الأربع في النصوص الدينية؟!

قال الشيخ كديور في موضع آخر من كلامه: «لم أعثر على كلام للإمام الحسينعليه السلام يتحدث فيه عن العصمة وعلم الغيب والنصّ على الإمام والتنصيب الإلهي». وادعى أن هذه الأركان الكلامية المعروفة إنما ظهرت في القرن الثالث فما بعد، ولم يكن لها أثرٌ في القرنين الأولين.

وهذا الكلام عجيب من مثله حقاً، وهو المطَّلع على النصوص الدينية! لا نتصور أن الشيخ كديور يقول مثل هذا الكلام عن جهل أو غفلة؛ إذ إن من له أدنى معرفة في

عقائد الشيعة يعلم أن هذا الكلام لا أساس له من الصحة. ويكفي أن نلقي نظرة واحدة على الآيات والروايات الكثيرة الواردة في منزلة الإمامة العظيمة والجليلة؛ ليتضح أن الاعتقاد وعلم الغيب والتعيين والتنصيص ـ قبل أن يظهر في آراء المتكلمين ـ قد ضرب بجذوره في أعماق كتاب الله وسنة المعصومين عليهم السلام. وبعد ثبوت آية التطهير والولاية والإمامة وأمثالها، والروايات الكثيرة المأثورة عن الأئمة في بيان الولاية والإمامة، والتي أضحت محوراً لأقوال المتكلمين الشيعة، ولا تزال، لا يبقى أدنى شك في أن مفهوم الإمامة المتجذر عند الشيعة لا يتعدى الأركان الأربعة (العصمة، وعلم الغيب، والنص الإلهي، والإعلان النبوي). وعليه لا معنى لأن يقال: «إن العناصر الأربعة في باب الإمامة قد ظهرت في القرون التالية، ولم تكن موجودة في بداية الأمر». وإذا تجاوزنا ذلك وفرضنا أن الفرصة قد توفرت للإمام الحسين عليه السلام لبيان الإمامة وشروطها الأساسية، فإن هذا لا يشكل دليلاً على الاعتقاد ببشرية الإمامة. فهل يختلف الأئمة الآخرون، وخاصة الإمامين الباقر والصادق إلى الإمام العسكري، وحتى الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف، في بيان مقام الإمامة الرفيع وشؤونها الإلهية العظيمة عمّا قاله الإمام الحسين عليه السلام؟! ألا تكفي كل هذه الروايات والشواهد، التي تجاوزت حدّ التواتر، في توضيح مقام الإمامة الشامخ والقيادة المعصومة؟ أفلا يعدّ هذا التشكيك في بديهيات مسائل الإمامة إنكاراً لنور الشمس، وتجاهلاً للحقائق الناصعة واللاحبة؟!

٥ ـ خلط كديور بين التأسّي والمشابهة

ويذهب الشيخ كديور في موضع آخر من كلامه إلى أن التأسي بالإمام يلزم منه أن تكون هناك مسانخة بينه وبين الآخرين. وعليه يجب أن يكون مثل الآخرين؛ ليتمكنوا من التأسي به. وهذا إنما يكون إذا اعتبرناهم عدولاً، وأنهم لا يجانبون الحق، دون اعتبارهم معصومين عالمين بالغيب ومنصوبين من قبل الله، حيث يستحيل التأسي بهم

من هذه الجهات.

وكما تقدم أن قلنا: إن حيثيات الأئمة الأطهار مختلفة. فبما أنهم هداة وحفظة للدين ومبينون للشريعة يجب اتصافهم بالعصمة، ويجب أن يتمتعوا بعلم غيبي ودعم إلهي خاص؛ ليمكن الوثوق بما يبلغون. ومن هذا البعد لا يمكن للآخرين أن يكونوا مثلهم قطعاً، فلا يمكن التأسي بهم من هذه الناحية. ولكن هناك أبعاداً أخرى يكون الإمام فيها مكلَّفاً كسائر المكلَّفين، وبذلك يكون أسوة للناس. وعليه فإن المزايا العلمية والعملية، التي وصلت إلينا عبر سيرتهم أو الأدعية والعقائد والأخلاق، فيها الكثير من الدروس والعبر لأصحاب الدين والعلم والإيمان. وابتداءً من سلمان وأبي ذر والمقداد وعمار إلى آلاف العلماء والعدول والشهداء والمجاهدين الذين بلغوا قمة التكامل الإنساني فإن تكاملهم كان بسبب تأسيهم وامتثالهم لأهل بيت العصمة والطهارة، وانتهالهم من معينهم. وعليه لا ينبغي الخلط بين مقومات الإمامة والقيادة، التي هي من مقولة الاستحقاقات الفردية للإمام، وبين سيرة الإمام وسلوكيته، التي هي من مقولة التكليف وأداء الواجبات. والتأسي بالإمام إنما يكون في الحيثية السلوكية والإيمانية من حياة الإمام، أما القيادة والهداية فتعود إلى حيثية العصمة الإلهية والعلم اللدني والغيبي. وعلى كل حال فإننا ننصح الشيخ كديور، بدلاً من التشكيك في المسائل الكلامية العميقة والمتعلقة بالإمامة، أن يصرف جهده في فهم المسائل الدينية بشكل صحيح، وأن يتجنب التنظيرات المتسرِّعة وغير الصائبة، فإن ذلك أقرب إلى التعقل، وأدنى من رعاية التقوى العلمية.

٦. هل يجوز القول بأنّ علياً عالمٌ كالعلماء؟!

ادعى الشيخ كديور في موضع آخر من كلامه «أن الإمام علي قد عرف نفسه عالماً يمكن للآخرين أن يكونوا علماء مثله. غاية الأمر أنه بسبب كثرة مجالسته للنبي أصبح

أعلم من غيره. إلا أن البحث ليس في نفي وإثبات مراتب علم علي وآل علي، وإنما البحث في شرطية علم الغيب في الإمامة وعدم شرطيته».

والجواب عن ذلك:

أولاً: دعوى أن الإمام علي لم يكن إلا عالماً عادياً، وربما كان نصيبه من العلم أكثر من غيره، ويمكن للآخرين أن يكونوا مثله، قد ادعاها آخرون، مثل: أبي هريرة، حيث قال: إنه حفظ آلاف الأحاديث عن النبي الأكرمﷺ. وهي مما يستند إليه في الكتب المعتمدة عند أهل السنة. وإن صحيح البخاري وصحيح مسلم وغيرهما من الأمثلة البارزة على رواية أحاديث أمثال أبي هريرة الدوسي.

ثانياً: إن هذا الكلام لا ينسجم مع الحديث المعروف عن رسول اللهﷺ، حيث قال عن عليعليه السلام: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»؛ وذلك لأن هذا الحديث يفيد بيان علوم جمّة وغير متناهية لا ينالها إلا وليٌّ معصومٌ. كما أن كلام الشيخ كديور المتقدِّم يتنافى وقول الإمام علي نفسه: «سلوني قبل أن تفقدوني».

ثالثاً: ليس الكلام في تمكُّن الآخرين من الوصول إلى المرتبة العلمية التي بلغها الإمام عليعليه السلام، وإنما الكلام في المقارنة بين علي والآخرين. وهو كلام اعتباطي؛ إذ كيف يمكن المقارنة بين الإمام وغيره والحال أن النبي الأكرم قال في حقه: «علي مع القرآن، والقرآن مع علي»، وأنه «بمنزلة الكعبة في الهداية»، و«علي مع الحق، والحق مع علي، يدور معه حيثما دار»، وأن حبّه وبغضه علامة الإيمان والنفاق، وقول النبي له: «يا علي، سلمك سلمي، وحربك حربي». ومن هنا استدل الخواجة نصير الدين الطوسي في «التجريد» على إثبات كفر وفسق الذين خالفوا علياًعليه السلام وحاربوه.

رابعاً: إن ما يقال من التشكيك في شرطية علم الغيب في الإمامة كلام باطل، ولا ينسجم مع الأصول المتفق عليها بين الشيعة في باب الإمامة. فالإمامة التي يتحدث عنها الشيعة هي هداية الناس نحو السعادة المطلقة؛ بغية تحقيق التكامل الحقيقي

والغاية من خلق الإنسان. ولا يتأتى ذلك إلا إذا تولى القيادة أشخاص معصومون، ويتمتعون بإحاطة شمولية، ويعلمون بجميع الأمور. ومن هنا قال الإمام الصادقعليه السلام: إن علوم الأولين والآخرين عند الإمام المعصوم، وان الحكمة الإلهية تقضي بأن يعلم الإمام جميع ما يحتاجه الناس.

وعليه هل يمكن مقارنة الآخرين بعليعليه السلام وآله، والحال أن علم الآخرين بالمقارنة إلى ما يعلمه عليعليه السلام وآله هو من قبيل قياس المعدوم باللامتناهي.

٧. بطلان مزعمة التحوّل في العقائد الشيعية

إن ما ذهبتم إليه في كلامكم من الادعاء بحدوث استحالة جادّة في معالم المذهب، ومرادكم من هذه الاستحالة ـ طبقاً لصريح عبارتكم ـ الاستحالة في مسائل العصمة، وعلم الغيب، والنص والتعيين الإلهي في الإمامة، وذلك منذ القرن الأول إلى القرن الرابع، فهو عارٍ عن الصحة في مختلف الأبعاد:

أولاً: إن مسألة العصمة وعلم الغيب وكل المسائل الأساسية حول الإمامة وموقعها العلمي والثقافي عند الشيعة قد قامت عليها الأدلة العقلية، مضافاً إلى الأدلة النقلية والروايات المأثورة عن رسول اللهصلى الله عليه وآله والأئمة الأطهارعليهم السلام، مما لا يسعنا ذكره هنا رعاية للاختصار.

ثانياً: لو سلمنا أن هذه البحوث تعود إلى القرن الثالث والرابع فإننا نقول: إن دراسات المتكلمين في باب الإمامة وشروطها تقوم ـ مضافاً إلى الأدلة العقلية ـ على أحاديث المعصومينعليهم السلام. من باب المثال: نجد أن كتباً، من قبيل: بصائر الدرجات (في القرن الثالث)، والمقنع في الإمامة (القرن الخامس)، وأصول الكافي (القرن الرابع)، وكشف المراد وشرح التجريد (القرن السابع)، والطرائف (القرن السابع)، وإثبات الهداة (القرن الحادي عشر)، والذخيرة (القرن الرابع)، والغدير (القرن الرابع عشر)،

وأمثالها، مفعمة بمختلف الأحاديث المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، ويستند إليها كمصادر للبحوث الكلامية، ومنها: الإمامة. ومن هنا ينشأ تعجبنا؛ إذ كيف يمكن له أن يغلق عينيه عن الحقائق الثابتة، ويتفوّه بمثل هذه الكلمات التي تفتقر إلى الوجهة العلمية والعقلية، ولا تنسجم مع الاعتقادات الشيعية؟!

٨ـ أهل البيت عليهم السلام من خلال أدعيتهم، لماذا توجيه سهام النقد إلى الأدعية؟!

لقد عمد الشيخ كديور، من خلال تبنّيه للإمامة المستندة إلى الأفضلية العقلية والعلمية، بدلاً من استنادها إلى (العصمة)، و(الإعجاز)، و(علم الغيب)، و(التعيين)، و(التنصيص)، إلى تقسيم الأدعية المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام. وتوصل من خلال ذلك إلى وجود نوعين من التشيع:

١ـ التشيع الذي يثبت من خلال دعاء كميل وأبي حمزة والصحيفة السجادية وما شابه ذلك.

٢ـ التشيع الذي ينبثق من دعاء التوسل ودعاء الفرج.

ويؤكد على أن التشيع الأول تشيُّع بشري، في حين أن التشيع الثاني تشيُّع ميتافيزيقي.

ويرد على هذا الكلام الكثير من الإشكالات أيضاً، ومنها:

الأول: إن جميع الأدعية المأثورة عن أهل البيت، مضافاً إلى إسنادها الرجالي، يشي نصّها ومتنها بصحة انتسابها إلى تلك الذوات المقدسة. وليس بوسع غير الإمام المعصوم، الذي هو حجة الله وولي الله الأعظم، أن يفوه بمثل هذه الكلمات العرفانية السامية والأدبية الراقية. فهل يمكن لغير المعصوم العالم بجميع حقائق الوجود أن يصدع بمثل العلوم والمعارف الخالصة الواردة في نهج البلاغة والصحيفة السجادية ودعاء أبي حمزة ودعاء كميل؟ وهل وجد شخص مثل الإمام علي أو الإمام السجاد

يؤدي عبادة رسول الله صلى الله عليه وآله؟ وهل يمكن لشخص أن يدعي معرفة جميع علوم القرآن وظاهره وباطنه مثل الأئمة عليهم السلام؟ وهل هناك من يمكنه أن يأتي بمثل كلمات الإمام الحسين في مجال العرفان؟ وهل يمكن لدعاء عرفة الذي نطق به ذلك الإمام أن يصدر عن غير مصدره الغيبي؟ إلى غير ذلك من التساؤلات الكثيرة.

الثاني: إنه يفصل الأدعية التي تحتوي على التوسل والشفاعة ومدح الأئمة والثناء عليهم وتوسيطهم في حل مشاكل الحياة المادية والمعنوية عن التشيع الأصيل؛ بسبب المحتوى الميتافيزيقي وتقديس الأئمة الأطهار عليهم السلام. في حين أن هذا كلام باطل أيضاً؛ وذلك **أولاً**: إن التوسل والاستشفاع بالأولياء المعصومين والمقربين من عباد الله لا ربط له بالشرك والغلو، بل هو عين (التوحيد)؛ وذلك لأن هذه الوجودات المقدسة تعتبر وسائط في الفيض الإلهي، حيث قضت الحكمة الإلهية بقيام عالم الوجود على نظام الأسباب والمسببات. فمثلاً: إننا نجد السحب والرياح والشمس والقمر تجري بانتظام؛ لغاية تنظيم الحياة، ومع ذلك لا يعدّ تنعم جميع المخلوقات، ومنها: الإنسان، بهذه الأسباب منافياً للتوحيد. وهكذا الملائكة الذين يتولون ـ بصريح القرآن الكريم ـ أموراً مثل الحياة والموت لا تنافي التوحيد. **ثانياً**: إن الشرك والغلو إنما يتحقق إذا اعتبرنا أن أولياء الله يمارسون دور الشفاعة والتوسل على نحو الاستقلال، وأن لهم التأثير بالأصالة والذات؛ وأما إذا قلنا أن تأثيرهم طولي، ويتم بإذن الله، فلا يمكن عدّه من الشرك؛ لأن فعلهم حينئذٍ إنما هو فعل الله. وإن جميع المعاجز والتصرفات التكوينية التي صدرت عن الأنبياء والأولياء عليهم السلام من هذا القبيل، أي إن الله تعالى هو الذي أذن لهم ومنحهم هذه القدرة في إطار هداية الناس إلى الحق، كإحياء عيسى عليه السلام للموتى، التي صرح بها القرآن الكريم. وعليه فجميع الأدعية والزيارات المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، سواءٌ أكانت من مقولة التوسل والشفاعة أو غيرهما من المضامين، كلها صحيحة ومنطقية. وإن الإشكال الذي أورد بمنافاتها للتوحيد والتوكل ناشئ عن

الأفكار الوهابية الجاهلية، وهي باطلة ولا أساس لها من الصّحة.

الثالث: إن الأئمة الذين أرشدونا إلى طريقهم من خلال الأدعية قد أرشدونا أيضاً إلى هوية الإمامة وحقيقتها من خلال مختلف الزيارات، ومنها: الزيارة الجامعة الكبيرة، وآل ياسين، وأمين الله، وغيرها من الزيارات. وعليه هل يمكن الأخذ ببعض كلمات أهل البيت عليهم السلام في الإمامة وترك الكلمات الأخرى؟! وبذلك فإن التفكيك الذي قام به الشيخ كديور لا يقوم إلا على تفكير هشّ. وإن كانت هناك استحالة فإنما هي في أفكار وعقائد أمثال الشيخ كديور، وليست في حقائق المذهب الناصعة، التي يعني التشكيك فيها تشكيكاً في البديهيات الرياضية والفلسفية والمنطقية.

ونترك الحديث حول الإمامة وتوضيح مبانيها إلى فرصة أخرى، ونكتفي بهذا المقدار من بيان مذهب الإمامة.

وفي الختام لكي نمنح القارئ تصويراً إجمالياً عن مفهوم الإمامة العميق في ثقافة الشيعة نذكر حديثاً عن الإمام الرضا عليه السلام مذكوراً في خاتمة كتاب «أمالي الصدوق» على النحو التالي: ١ـ بالإمامة يتمّ الدين ويكتمل؛ ٢ـ الإمامة أجلّ من أن يدركها الناس بعقولهم؛ ٣ـ الإمامة مقام خصّ به الله إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوة؛ ٤ـ لا ينال الإمامة إلا معصوم؛ ٥ـ الإمامة أمر إلهي واختيار سماوي؛ ٦ـ الإمام أمين الله وحجته على خلقه؛ ٧ـ الإمام معصوم من جميع الذنوب والعيوب؛ ٨ـ الإمام فريد من نوعه، ولا يشابهه أحد من الخلق؛ ٩ـ الإمام هو الذي يعلم حلال الله وحرامه؛ ١٠ـ الإمام زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعزة المؤمنين.

شريعتي ونظرية الأمّة والإمامة

استفسارات في التأييد والرفض

أ. رضا عليجاني[1]
ترجمة: علي الوردي

تمهيد

تقتضي صلتنا المتدافعة ـ المتجاذبة بالتاريخ تطلعاً وانفتاحاً نحو التراث، كما تتطلب منا قدراً من الجرأة، يسمح لنا ويمكننا من القراءة الفاحصة والنقدية لموروثـنا الإنساني والإسلامي.

وقد تكون أفضل فرصة لهذا الانفتاح والجرأة هي في التعاطي مع موروث الباحث الاجتماعي الشهير الدكتور علي شريعتي. فقد أثارت مؤخَّراً نظريته حول «الأمة والإمامة» اهتماماً واسعاً شمل مؤيدي شريعتي ومنتقديه في الوقت ذاته.

ومن طبيعة هذه النظرية ـ الأمة والإمامة ـ أنها تتسم بالمرونة عند التعاطي معها، الأمر الذي يجعلنا قادرين على إخضاعها للدراسة والمراجعة والنقد والتمحيص،

(١) باحث متخصّص في الهرمنوطيقا والكلام الجديد.

وحتى الاستفادة منها.

وقد شكل هذا الأمر منطلقاً لنا لمراجعة النظرية من خلال أربعة استفسارات محورية، قد تكون مثاراً لكلٍّ من مؤيِّدي شريعتي ومنتقديه.

لماذا لم يبحث شريعتي نظرية الأمة والإمامة بحثاً اجتماعياً؟

لماذا اقتصر شريعتي في طرحه لنظرية «الأمة والإمامة» على البعد الإسلامي لها، أي إنه أطَّرها في إطار إسلامي خالص لم يُخرجها منه؟ في حين أنه نوَّه مرات عديدة إلى أن كافة آرائه وأفكاره لابد من قراءتها من زوايا: إسلامية؛ واجتماعية، في الوقت نفسه.

لقد استخدم شريعتي في إحدى المرات مفردة (السياسي)، بدلاً من مفردة (الاجتماعي)، لكنه فيما بعد، ونظراً للظروف التي كانت تحيط به، ارتأى أن يستخدم كلمة أقل تأثيراً، كـ (الاجتماعي)، بدلاً من (السياسي)، وذلك عند وصفه البحوث بأنها تنقسم إلى: سياسية، واجتماعية؛ و...

إذاً نستكشف أن الاجتماعي لدى شريعتي هو السياسي. فما هو الحل؟ ومن أين نبدأ؟ من هو المفكِّر؟ وما هي مهمته؟ و... مع هذه المجموعة من نظريات شريعتي السياسية، المقولبة بقوالب اجتماعية.

إذاً فالسؤال الأول هو: إذا كانت مسألة الأمة والإمامة تشكل النظرية السياسية لدى شريعتي فلماذا لم يتناولها في بحوثه الاجتماعية، ولو لمرة واحدة على الأقل؟

لقد اتسم شريعتي بمراجعته وقراءته الجديدة لكثير من المفردات الإسلامية، كالأمر بالمعروف، والجهاد، والحج، والشهادة، و... وقد تناول هذه المفردات في بحوثه الإسلامية، كما تناولها في بحوثه الاجتماعية أيضاً؛ وذلك بغية إخراجها من حيِّز النظرية إلى حيِّز التطبيق، وإنزالها إلى مستوى الممارسة.

لكن لماذا لم يتعامل مع نظرية الأمة والإمامة على نفس الشاكلة؟

هذا هو السؤال الأول الذي ربما يجدر بنا أن نوجِّهه ـ أولاً ـ إلى منتقدي شريعتي؛ لنستكشف طبيعة (الأمة والإمامة)، ومكانتها لدى شريعتي، كي لا يحاولوا إخراجها عن طبيعتها، وينزّلوها منزلة النظرية السياسية له؛ وذلك لأن شريعتي في واقعه لم يكن معارضاً لفكرة الإئتمام بشخص ما وحسب، وإنما كان كثيراً ما يقول لتلامذته بأنكم تتمتعون بنعمتين كبيرتين: **إحداها**: غياب القائد والإمام من بينكم[1]، إذاً من كان هذا رأيه لا يعقل أنه يريد أن يضع لنا، من خلال أطروحة الأمة والإمامة، إستراتيجية في كيفية البحث عن الإمام واتباعه من غير ردّ أو اعتراض.

لماذا طرح شريعتي نظرية الأمة والإمامة؟

قسّم الكثيرون ممَّنْ حاول دراسة حياة وأعمال وأفكار الدكتور شريعتي حياته الثقافية والفكرية، بعد عودته من أوروبا، إلى ثلاث مراحل: **المرحلة الأولى**: امتدت بين السنوات ٤٥ و ٤٨، وهي فترة وجوده في مدينة مشهد؛ **والمرحلة الثانية**: بدأت من ٤٨ وحتى ٥١، وهي فترة ارتياده المنبر في حسينية إرشاد في طهران، والتي تعتبر فترة وصوله القمة؛ **والمرحلة الثالثة**: وقد بدأت من ٥١ وحتى وفاته، وهي الفترة التي أعقبت خروجه من السجن.

وقد أمضى شريعتي ١٨ شهراً في السجن الانفرادي. وفي هذه المدة حاول مراجعة أفكاره وتقييمها. وبذلك تكون المرحلة الثالثة من حياته مرحلة تبلور وتكامل أبرز نظريات وأفكار الدكتور علي شريعتي.

لكن مع ذلك فقد طرح نظريته الموسومة بالأمة والإمامة في المرحلة الثانية من حياته، وليس في المرحلة الأولى، أو الثالثة.

---

(١) راجع: م. آ. ١٦، بحث برخيزيم وكامي فراپيش نهيم: ٢٠٤.

وهناك اختلاف جوهري في الفكر الإسلامي لدى شريعتي. وهذا الاختلاف هو بين مرحلتي وجوده في مشهد ووجوده في طهران. ومرجع هذا الاختلاف إلى الأحداث التي وقعت خلف الستار، والتي نسيها جيلنا ـ وللأسف ـ بالرغم من معاصرته لها، وغابت عن الجيل الحاضر؛ لكونه لم يشهدها.

ومن خلال إطلالة نقوم بها على الأحداث التي وقعت خلف الستار آنذاك يمكننا التعرُّف على دوافع شريعتي من تأسيس وطرح نظريته «الأمة والإمامة». فهل كان دافعه طرح نظرية سياسية لإخراج إيران من الأجواء السياسية المتأزِّمة والمشحونة في ذلك الوقت، وبالتالي إيجاد حالة من التحوُّل والتغيير في إيران أم أن المسألة كانت شيئاً آخر؟

انتقال شريعتي من الدائرة الإسلامية إلى الدائرة الشيعية

لقد كانت النظرة التي يحملها شريعتي عن التشيُّع، عندما كان في مشهد، نظرة برّانية، وليست جوّانية، أي إنه كان ينظر إلى المذهب الشيعي من خارج دائرته. فكانت رؤيته (البرانية) ـ في الأعوام ٤٥ وحتى ٤٨ ـ «رؤية بعيدة عن الطائفية».

وفي تلك الفترة كان الانطباع الذي يحمله عن التشيع يتلخص بأنه «ملتقى الروح السامية والآرية». وكان هذا عنوان أحد مقالاته التي نشرت آنذاك.

والملفت في تلك الفترة أيضاً أنه اهتم اهتماماً بالغاً بشخصية الإمام علي، الذي وصفه بأنه إنسان متعدِّد الأبعاد والجوانب.

وقد ذكر شريعتي في مقدمة كتابه «إسلام شناسي مشهد» «أن معرفة الإسلام هي مقدمة ضرورية لمعرفة التاريخ الإيراني». وكما هو واضح فإنه يشير إلى معرفة الإسلام، وليس معرفة التشيع.

فعندما يستعرض حادثة الغدير في كتابه المذكور يتعاطى معها كباحث تاريخي، من

غير تركيز أو اهتمام بها، معتمداً في ذلك على مصادر غير شيعية.

وقد أثارت هذه الفقرة من الكتاب غضب الجمهور الذي قرأ الكتاب؛ وذلك أن شريعتي عندما أفرد فصلاً للحديث عن وفاة النبي أشار إلى أن النبي عندما كان مريضاً، وقدم إلى المسجد، ورأى المسلمين يأتمّون بأبي بكر، ابتسم فرحاً، وائتم به معهم.

وبهذه القصة أثار شريعتي طائفة من القرّاء، وأوجد لديهم ردود فعل سلبية ربما كان في غنى عنها.

لكنه قام فيما بعد بنشر كتاب «محمد خاتم النبيين» في حسينية إرشاد. وتضمن الكتاب مقالين له، حمل أحدهما عنوان (من الهجرة إلى الوفاة).

وكان (من الهجرة إلى الوفاة) خلاصة لمقاله السابق، الذي أثار صخب الجمهور، والذي ورد في كتابه «إسلام شناسي مشهد».

وعندما تحدث في هذا المقال عن قدوم النبي إلى المسجد اكتفى بذكر تبسُّمه عندما شاهد المسلمين، واستثنى ذيل الرواية الذي يشير إلى ائتمام النبي بأبي بكر.

ونظراً لاتساع رقعة انتشار الكتاب، ووجود (حسينية إرشاد) في طهران العاصمة، وتصاعد الخلافات الداخلية، والحساسية المفرطة لرجال الدين تجاه الحسينية، وتجاه شريعتي في الوقت ذاته الذي بدأ يثير فضولهم بشكل عجيب، نظراً لكل تلك الأمور المتراكمة ظهرت بوادر حملة شعواء من رجال الدين، ممَّن كان يعرف بالولائيين، ضدّ شريعتي ونشاطاته.

وعرف هؤلاء بالولائيين؛ بسبب موالاتهم أئمة الشيعة الاثني عشر. وكان شريعتي متهماً من قبلهم بالإساءة للطائفة الشيعية وأئمتها.

وكان من بين الولائيين كلٌّ من: السيد مرتضى العسكري؛ والسيد مرتضى الجزائري، والسيد علي الطهراني، والشيخ حسين اللنكراني، والشيخ قاسم إسلامي،

وعلي الأنصاري، وعبد الله جعفري، وحسين روشني، وإبراهيم الأنصاري الزنجاني، وعطائي خراساني.

وقد أدت الضغوط التي مارسها هؤلاء على الحسينية ـ التي كان يتخذها شريعتي منبراً لطرح أفكاره ـ إلى قيام المسؤولين عن الحسينية بإعداد ندوة لمناقشة إثارات شريعتي، وذلك بتاريخ ٢٣/ ٩/ ١٣٥٠هـ ش. وفي ذلك الحين لم يكن شريعتي قد أعار الموضوع أهمية، لكنّ الأمر بدا مختلفاً بعد إعداد المسؤولين للندوة. وبدأ شريعتي شيئاً فشيئاً يلتفت للخطر المحدق بمشاريعه الفكرية، والذي بدأ يهدِّد حياته بشكل مباشر.

لقد كانت أبرز النقود التي يوجِّهها شريعتي لمتبنيات كسروي هي تشتُّتها وضياعها، وتحولها إلى هامشية؛ وذلك لعدم أخذه بنظر الاعتبار التنافر والتناشز الاجتماعي المحيط به.

إذاً كان شريعتي يحذر من أن يتحوَّل بما يحمله من مشاريع وأطروحات إلى شخص هامشي وعديم التأثير، على غرار ما كان عليه كسروي بنظره. وقد عكس ذلك بوضوح أثناء سفره إلى الحج، وعندما كان يحاضر في مجاميع الحجّاج.

وكانت مجاميع الحجّاج تتألف من العامة، ممَّنْ لا شأن لهم بالفكر، ولا بالثقافة. كما تتألف من ذوي الاهتمامات الفكرية والثقافية، والمتابعين لما كان يحدث في حسينية إرشاد في طهران.

وقد أشار شريعتي خلال محاضراته في مجاميع الحجّاج إلى محاور اختلاف الشيعة والسنة، والآراء التي تميِّز إحدى الطائفتين عن الأخرى. وكان من جملة ما قاله: إننا غير ملزمين بالتمسُّك بمعتقدات أحد الطرفين، وتجاهل كل ما لدى الطرف الآخر، وإنما نحن ملزمون فقط وفقط بالبحث عن واقع الأمر وحقيقته..؛وذلك لأن مسألة المذهب وما نحمل من معتقدات تعتبر من الأمور الحساسة للغاية، وبمجرد ظهور اللبس أو سوء الفهم فيها فستكون التبعات جسيمة بكلّ ما للكلمة من معنى. إذاً فلابدّ من

تجاهل الكثير من الأمور، وعدم الإصرار عليها، وفي المقابل لابدّ من الأخذ بالأمور المتَّفق عليها، والتي تعرفونها جيداً[١].

ويقول شريعتي في الفقرة الأخيرة من كلامه: إنني أنطلق من الأمور المعروفة لديكم، والممضاة عندكم.

ومن هذه النقطة انعطف شريعتي باتجاه مرحلة جديدة، وهي التي وصفناها سابقاً بالمرحلة الثانية من حياته.

والمرحلة الثانية هي المرحلة التي بدأ فيها شريعتي ينظر إلى الشيعة من الداخل، وينطلق في تقييمه من صميم التشيُّع.

وقد اعتبر أن الطائفة الشيعية هي طائفة المناضلين والمعارضين والمناهضين للخلافة. أما نظرية الإمامة والعدل فهي انعكاس لروح المعارضة والمقاومة.

إذاً يحاول شريعتي في هذه المرحلة جرّ موضوعة «النزاع المذهبي» إلى الداخل الشيعي. وقد تجسد ذلك في كتابه الذي أصدره فيما بعد تحت عنوان «التشيع العلوي والتشيع الصفوي».

وهكذا بعدما كان شريعتي يناقش المسألة على مستوى الإسلام، وعلى مستوى الحضارة والثقافة الإسلامية، بدأ الآن يقحمها في صميم الثقافة والتاريخ الشيعي، لينتهي به المطاف جاعلاً الإمامة والعدل والشفاعة والتربة الحسينية و... أحد طرفي النزاع المذهبي الشيعي ـ الشيعي.

لكن الأهم من ذلك هنا، والذي ربما يكون مادة سؤالنا الثالث، هو الانطباع والرؤية التي يحملها شريعتي إزاء النظريات الشيعية التقليدية، وبالتحديد موضوعي: التنصيب؛ والنص.

---

(١) م. آ. ٢٩: ٣٠٥

والجدير ذكره أن هذه المسألة، مضافاً إلى رؤية شريعتي التي ذكرناها، لم تَنَلْ حظاً كافياً من البحث والدراسة حتى هذه اللحظة.

والساحة الوحيدة التي تناولت موضوعي التنصيب والنص هي ساحة الفكر الديني. وقد حدث ذلك في نهاية العقد الأربعين، بحسب التاريخ الشمسي.

وكان الرائد في تناول هذه الموضوعات هو الدكتور شريعتي، الذي لم يسبقه أو يلحقه إلى دراستها أحد.

خلف ستائر نظرية الأمة والإمامة

نحاول هنا عرض الموجود خلف ستائر نظرية الأمة والإمامة؛ كي نقف على الدواعي والأسباب التي أدت إلى نشوء هذه النظرية، والعوامل التي ساهمت في تطوُّرها.

إن جزءاً من هذه الأسباب يعود إلى الكتاب المثير للجدل «إسلام شناسي مشهد»، الذي ضمَّنه شريعتي فقرات مثيرة، كابتسامة النبي، وصلاته خلف أبي بكر، وما رافق ذلك من الضجة التي أثارها الولائيون، والتي انتهت إلى إحساس شريعتي بالخطر الذي بدأ يهدِّده من ناحية حسينية إرشاد وما حولها.

وبطبيعة الحال لم يكن خوف شريعتي على نفسه، وإنما على مشاريعه الفكرية، التي كان يحاول تكريسها في المجتمع.

وقد نشأ شريعتي في عائلة تقليدية محافظة، فلم تكن العقلية التي يحملها بمنأى عن تلك الأجواء التي عاشها. وكان منطلقه باتجاه الإصلاح ناشئاً من عقيدة يحملها. وقد أدى به صدقه واندفاعه إلى طرح كل ما عنده من شكوك وإثارات وأفكار بصورة علنية، من على المنبر، أو من خلال الكتب والمقالات.

فعندما كان يواجه في مقتبل عمره (١٤ عاماً) معضلة فلسفية، ولم يكن يقدر على

حلها، بحيث يصل به الأمر إلى ما وصل بـ (صادق هدايت)، فإنه كان يتوجَّه إلى المسبح العميق الواقع في منطقة (كوهسنگي) في مشهد؛ لينتحر هناك. وهكذا كانت حياته رهينة أفكاره، ولم تكن أفكاره مجرد معلومات ومحفوظات تضج بها ذاكرته.

إذاً لم يكن شريعتي ليوافق على الرواية الشيعية المشهورة حول مقولَتْي: التنصيب؛ والنصّ أو الوصاية (والشورى) ـ على حد تعبيره ـ. وقد صرح بذلك في أكثر من موضع.

و من أحد هذه المواضع الدروس التي كان يلقيها في مشهد عامي ١٣٤٥ و١٣٤٦هـ ش، والتي نظّمها وأصدرها لاحقاً ضمن كتابه «إسلام شناسي مشهد».

ومن المواضع التي تناول فيها مقولتي الوصاية والشورى مقالة نشرت في م. آ. ٢٨. وكانت هذه المقالة ملخَّصاً لدروس كان قد ألقاها في جامعة مشهد حول التاريخ الإسلامي عامي ٤٦ و٤٧هـ ش.

وكان من حسن حظه أن هذه المقالة نشرت مستنسخة، وعلى نطاق محدود، وليس على هيئة كتاب.

وقد طبت هذه المقالة على نطاق واسع، ولأول مرة، عام ١٣٦٢هـ ش، أي بعد الثورة، في م. آ. ٢٨.

ومن جملة ما ذكره شريعتي في تلك الدروس: لقد بدأت بوفاة النبي بوادر أول أزمة مستعصية في الإسلام. ولم يكن المسلمون قد اعتادوا هذا النوع من الأزمات، فلم يكن بمقدورهم إيجاد الحلول المناسبة لها، أو معرفة ما يفعلونه لتجاوزها، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن الأزمة ظهرت بشكل مفاجئ وسريع. كما أنها كانت خطيرة للغاية.

فموضوع الزعامة لم يكن موضوعاً هيناً على مجتمع حديث العهد بالإسلام، تركه محمد فجأة، من دون أن يترك له نصّاً صريحاً يشير إلى خليفة محدَّد يخلف محمداً؛ ليدير

شؤون البلاد، ويسوس المجتمع الإسلامي..، الذي يفتقر إلى تجربة التصرف في مثل هذه الأمور[١].

ولابد من الإشارة إلى أن شريعتي لا ينكر واقعة الغدير، وإنما يقرّها بشكل كامل، لكن فهمه وتفسيره لها يختلف عن الفهم التقليدي السائد منذ عشرة قرون وإلى يومنا هذا.

ثم ينوه شريعتي في تتمة حديثه السابق[٢] إلى أنه ورغم ما كان بين علي وأبي بكر من الخلافات فإنها لم تمنع علياً من البيعة لأبي بكر، كما لم تمنعه من المشورة معه. ثم ينتقد جملة من مواقف أبي بكر، وخصوصاً في ما يتصل بموقفه من خالد بن الوليد، ثم يضيف قائلاً: إن من أغرب الأعمال التي قام بها أبو بكر هي تعيينه للخليفة من بعده؛ فإن شرعية خلافة عمر إنما تتأتى من تنصيب أبي بكر له... وهذه الإشكالية لا يلتفت لها الشيعة في أغلب الأحيان؛ لأنهم لا يعيرون التنصيب أهمية تذكر. إذاً فهو ـ أي أبو بكر ـ لم يكن يقرّ مبدأ الانتخابات. ومن هنا يخالف شريعتي النظرية الشيعية التقليدية السائدة حول موضوع الإمامة. لكنني أقرّ مبدأ الانتخابات وأؤمن به. وهذا هو حال كل شخص محايد، فإنه يستغرب المنطلق الذي انطلق منه أبو بكر في تعيين الخليفة بعده. فعلى أي أصل أو سنة اعتمد؟ وماذا كانت حجته في ذلك؟

نشاهد هنا بوضوح الصراحة التي يتحدث بها شريعتي. لكن الأهم منها هو ما أشار إليه في م. آ. ٣٥ ـ أقصد مدوَّناته، التي اشتملت على جملة من تحقيقاته في المسألة، والتي كان قد أعدها كمسودة لمحاضراته ـ.

وقد بدأ شريعتي في تلك المدوَّنات بنقد الأطروحة السنّية، لكنه أتبعها بفصل كامل

---

(١) م. آ. ٢٨: ٢٦٥.

(٢) في الصفحة ٢٧٧.

حمل عنوان «نقد الشيعة». وقد وجَّه فيه جملة من الاستفسارات للأطروحة الشيعية في مسألة الخلافة والتنصيب.

ونقل هنا بعضاً من تلك التساؤلات، من غير تصرف أو تعليق[١]:

إذا كان خليفة النبي السياسي معيناً من قبل الوحي فإن النبي لا يمتلك صلاحية الترديد أو التأخير أو الإبهام أو الإجمال فيه، حتى لو اشتمل ذلك على مصلحة.

إذاً لماذا بايع علي أبا بكر؟ ولماذا لم يتصدَّ الأصحاب للخليفة الأول، ولم يواجهوه؟ لماذا كان أبو بكر يتمتع بالأهلية للخلافة؟ لماذا عزل الأنصار أنفسهم في السقيفة عن عصابة أبي بكر وعمر، وانفردوا بفكرة الانتخاب؟ لماذا اختار العباس مبدأ البيعة وليس العمل بالوصية؟ لماذا اعترف علي بالجهاز الحاكم عند إعانة الخلفاء ومؤازرتهم في بعض المواقف؟ فإن الاعتراف بالنظام أو الجهاز الحاكم يختلف اختلافاً كلياً عن الاعتراف بالحاكم نفسه. لماذا شارك علي في الشورى التي عقدها عمر، وأبدى رأيه فيها، وانتخب؟ لماذا دافع عليٌّ بنفسه عن عثمان عند قيام الثورة ضده؟ لماذا رشح علي نفسه بعد مقتل عثمان؟ لماذا لجأ علي إلى طلب البيعة للحسن، وليس إلى الوصاية أو التنصيب؟ لماذا لا نجد ذكراً للغدير الذي يشكل أبرز معالم التنصيب والوصاية لدى الشيعة، لماذا لا نجد له ذكراً في نهج البلاغة، الذي جمعه ودوَّنه السيد الرضي، العالم الشيعي الكبير؟ وبصدد نقده للخلفاء وتوبيخه العامة، لماذا لجأ علي إلى الكفاءة والمؤهِّلات، بدلاً من مبدأ الوصاية والتنصيب؟ لماذا اعتبر علي نفسه الخليفة المباشر بعد النبي، والمنصّب من قبله، ولم يعتبر نفسه الوصي الإلهي، واعتبر الخلفاء غاصبين ومتجاوزين على حق الغير، لكن غير مخالفين للوصاية الإلهية؟ لماذا كان علي يقتدي في الصلاة بالخلفاء الموسومين بغصب الخلافة الإلهية، ونقض النص القرآني الكريم،

---

(١) نقلاً عن: م. آ. ٣٥: ١٧٦.

ونقض السنة، وبالتالي الكفر والخروج عن الملة؟ لماذا اعتبر علي نفسه، خلال ٢٥ عاماً من دولة الخلفاء، شخصاً عادياً يستحق الحكم، لكنه ليس الحاكم، ولم نجدْه يدَّعي أنه الحاكم الرسمي، من دون ممارسة الحكم في الظاهر؟

إذاً هذه الإشكاليات التي يطرحها شريعتي إنما تعكس بوضوح وجهة نظره الشخصية، وتعبّر عمّا يكمن خلف ستار (نظرية الأمة والإمامة)، التي ستعرض على قاعة المسرح فيما بعد.

كيف جمع شريعتي بين رفض الرواية الشيعية وبين نظرية الأمة والإمامة؟

نظراً لما مر بنا فإن السؤال الثالث يمكن طرحه على النحو التالي: إذا كان شريعتي لا يقرّ الرواية الشيعية التقليدية لمسألة التنصيب والوصاية فكيف أسس نظريته «الأمة والإمامة»، ومن ثم حاول تبرير مصادرة حقّ الأمة في الانتخاب، والذي يعني تولي الخلفاء زعامة المسلمين من دون انتخابات؟ وإذا كانت رؤية المرء لأصل وقوع الحادثة مختلفةً اختلافاً جوهرياً عن الرؤية السائدة فما الذي يدعوه للبحث عن مثل هذه المبرِّرات؟

لكن شريعتي غير موجود الآن ليجيبنا عن هذا السؤال، إلاّ أنه ربما يكون بمقدور أصدقائه ومؤيديه، وحتى منتقديه، تولي الإجابة بالنيابة عنه.

لقد طرح شريعتي بحث الأمة والإمامة ثلاث مرات. وكانت هذه المرات الثلاث جميعها في عام ٤٨هـ ش.

وقد جاء في مطلع البحث الذي كتبه حول الأمة والإمامة: «المقدمة: الإصلاح يمهد للنهضة»[1]. ويبين معنى قوله هذا بأن الذين حاولوا التفسير بصورة حداثوية بدأوا من

(١)م. آ. ٢٦: ٢٦٥.

النهضة، في حين كان الأجدر بهم البدء من الإصلاح المذهبي أولاً؛ لأن الإصلاح المذهبي هو المسؤول عن تكريس النهضة في المجتمع. وهذا هو بحدّ ذاته ما نحتاجه نحن اليوم.

لكن لماذا افتتح شريعتي مقالته الأمة والإمامة بـ«الدعوة للإصلاح المذهبي»، أي إنه بدأها ببحث عملي وليس نظري؟ فهو لم يبدأ ببحث تنظيري، وإنما بدأ ببحث إستراتيجي، أعقبه بدراسة لنظرية ماكس فيبر، ومن ثم التنويه إلى أن «الواجب على كل نظام حاكم قبل كل شيء هو العمل على الإصلاح المذهبي في المجتمع»، والذي يتم عن طريق «تحرير المذهب من أغلال الاستبداد الفكري والمعنوي»[1].

ثم يعقب شريعتي على هذه المقدمة الإستراتيجية والعملية باستعراض فكري لنظريته الأمة والإمامة. ويبدأ من هذه النقطة فيقول: لقد كنت متردِّداً في موضوعين من مواضيع التاريخ الإسلامي، بحيث لم أستطع إدراك فحواهما: **الأول**: هو موضوع الإمامة. فما هي الإمامة؟ وألم يكن من الأفضل أن يقوم الناس بعد رحيل النبي بممارسة عملية انتخابية متطوِّرة وديمقراطية لينتخبوا القائد؟**!** **والثاني**: هو ما يتصل بولاية العهد التي أُنيطت بالإمام الرضا.

إذاً يصرح شريعتي هنا بعدم إدراكه لفحوى الإمامة، ويفضل الخيار الانتخابي على خيار الوصاية والتنصيب، ثم يضيف قائلاً: إن ما سمعته وقرأته بهذا الصدد لا يتلاءم بأي شكل من الأشكال مع المنطق المعاصر، ولا يناسب الرؤية الاجتماعية الحديثة. كما لا يتوافق حتى مع النزعة التحررية للإنسان، ويتقاطع إلى حدٍّ كبير مع الكثير من المبادئ والقيم الإنسانية.

ويرى شريعتي أنه توصَّل إلى ما يطلق عليه «نتائج جديدة»، فيقول: ولا أدَّعي أن

(١) المصدر نفسه: ٤٧١.

قولي هو الحق المطلق، وسواه باطل، بل كل ما أقول إنما هو على سبيل التنظير، الذي قد يصيب؛ وقد يخطئ. والغرض منه هو الدعوة لإعمال الفكر والتأمل لا غير[١].

إذاً يصف شريعتي موضوع «الأمة والإمامة» بالنظرية التي يريد من خلالها الدعوة للفكر والتأمل، ولا يطرحها جازماً بصحتها، ويؤكد على أن «موضوع الأمة والإمامة لم يكن مفهوماً بالنسبة لي، ولم أكن قادراً على الإلمام به».

لكنّنا تسأل: ما الذي كان مجهولاً لدى شريعتي؟ وما هو الجانب الذي لم يكن قادراً على فهمه من مسألة الإمامة؟ وما هو الداعي الذي جعله يصرّ على عدم فهمها؟

من الممكن أن يكون الداعي الذي جعله يصرّ على ذلك هو نفسه الذي جعله يفضل مبدأ الانتخابات والديمقراطية على مبدأ التنصيب.

فعلى الراغبين باستخلاص منهج سياسي من نظرية الأمة والإمامة التي طرحها شريعتي أن يتمتعوا بالموضوعية، وبروح البحث، وأن يتعاملوا معها بقدر كبير من الإنصاف العلمي والأخلاقي.

يقول شريعتي في أحد أعماله الفكرية[٢]: إذا كان التشيع هو ما يقول به هؤلاء فأنا لست فقط غير معتقد به، وإنما أجد من واجبي الشرعي، ومن منطلق محبتي للعترة الطاهرة، أن أتصدى له، وأقف في وجهه[٣].

ويضيف: إني أحاول جاهداً أن أتجنب تكرار المكررات، وأنأى بنفسي عن الجمود، واتباع طريقة السلف في الحكم على المسائل وعلى الآخرين؛ لأن المسائل والوقائع التاريخية التي وصلتنا قد هيمن عليها الطابع المذهبي والطائفي، كما تعرضت لكثير من

---

(١) المصدر نفسه: ٤٨٧.

(٢) وبالتحديد م. آ. ١٩.

(٣) المصدر السابق: ٩٠.

التشويه، الذي كان سببه المصالح السياسية والطبقية، الأمر الذي أضاف عبئاً كبيراً على الباحث العلمي، وجعل البحث والتنقيب في المسائل التاريخية يبدو عسيراً ومضنياً إلى حدٍّ كبير.

والجدير ذكره أنه ليس من السهل على مفكري الشيعة وباحثيهم قبول هذه المعتقدات والأحكام التي ضجّ بها التاريخ والإقرار بها، على الرغم من أن بعضهم يؤمن بها إيماناً تعبدياً محضاً، ويتعاطى معها بصورة عمياء، لا يجرؤ معها على فتح عينيه ليشاهدها على حقيقتها؛ والسبب في ذلك هو خوفه من نفيها. كما أن قسماً منهم يشكّكون في صحتها، ويتعاطون معها على أنها مسائل غير استدلالية، أي لا يمكن إقامة الدليل عليها؛ لكونها خارجة عن نطاق الاستدلال أصلاً[١].

إن شريعتي يتمتع بشفافية كبيرة دعته لذكر كل خصوصياته الفكرية والعائلية والروحية والمعنوية، وحتى النفسية، وذلك في كتابه الموسوم بـ«الكويريات».

ومن النادر أن نجد شخصاً في تاريخنا المعاصر يفصح عن مكنوناته وخصوصياته كما أفصح عنها شريعتي.

وقد قال تتميماً لما تقدم قبل قليل: ولكني؛ إذ لم أكن قادراً على تجاوز عليّ وطريقته، لم أكن في الوقت ذاته قادراً على تقبل نظام الحكم السلفي التقليدي، وتقديمه على حكم الأكثرية[٢].

فهو في الحقيقة يقول: إنني لم أكن قادراً على تجاوز الديمقراطية، كما لم أكن قادراً على تجاوز عليّ في نفس الوقت.

وهذا بالتحديد هو ما كان يختلج في نفسه وفي ذهنه. وقد نشأت «نظرية» الأمة والإمامة ضمن هذه الأجواء التي كان يعيشها شريعتي.

---

(١) المصدر السابق: ٣٥.

(٢) المصدق السابق: ٣٧.

يقول: «ليس الإمام بالتنصيب أو الوراثة... كما ليس بالترشيح»[1]. وكان ذلك رداً على ما اشتهر في ذلك الوقت على لسان كلٍّ من المهندس بازرگان والأستاذ محمد تقي شريعتي. فقد كان الدكتور علي شريعتي في البدء تلميذاً لهذين العلمين، وقد أخذ عنهما تلك النظرية.

وبغية تطبيق النظرية على الديمقراطية كانا ـ أي بازرگان ومحمد تقي شريعتي ـ يعتقدان بأن تنصيب الإمام هو نوع من أنواع الترشيح. فمن حق أيّ شخص أن يطرح مرشَّحه. والنبي بدوره طرح مرشَّحه. وبهذه الصورة فسَّروا مسألة الإمامة.

لكن شريعتي وجد بأن هذا ليس ترشيحاً؛ لأن الترشيح يعني أن أقوم أنا بترشيح شخص من الأشخاص، ثم يكون لك الحق أن تمنحه رأيك، في الوقت الذي يكون بإمكانك منح رأيك للآخرين أيضاً. ويوافقني العديد من المفكِّرين والباحثين في هذا الرأي. وأنا شخصياً كنت أعتقد خلاف ذلك في بادئ الأمر، لكنني وجدت فيما بعد أن ذلك لا يمكن تقبُّله؛ لعدم انسجامه مع المفاهيم المعاصرة[2].

يؤكد شريعتي هنا على أن موضوع الوصاية لا يمكن اعتباره نوعاً من أنواع الترشيح، الذي هو من المفاهيم والمصطلحات المعاصرة.

ومن هنا بالضبط يتبلور سؤالنا الرابع الموجَّه لشريعتي، وهو: لماذا ينتهي المطاف بشريعتي إلى اعتبار الإمامة نوعاً من أنواع الترشيح، بعدما كان يرفضه، كما لاحظنا ذلك؟

لماذا بحث شريعتي الإمامة بحثاً معاصراً؟

بعدما كان يعتبر الإمامة عنصراً منهجياً تصدى للبحث فيه في ما مضى، لماذا أصبح

---

(١) في م. آ. ١٥.

(٢) المصدر السابق: ٤٧.

شريعتي اليوم يبحثها بحثاً معاصراً، ويقرؤها ضمن المفردات المعاصرة؟

يظهر أن شريعتي قد وصل هنا إلى مفترق طرق. وبرأيي فإن مشروعه تغلَّب على طبيعته وأسلوبه السائد في التفكير، مما أدى إلى قيامه بمراجعة موضوع الأمة والإمامة مراجعةً تختلف عما هي عليه في مواضيع أخرى، كـ «الانتظار مذهب المعارضة».

لكن كل ذلك، وكل ما عرضنا له من أعمال شريعتي، إنما يمثل جانباً نظرياً بحتاً، وليس تطبيقياً أو (سياسياً). ويبقى «فقط» في إطار التنظير لـ (نظرية مقترحة غير مقطوع بصحتها).

ومن هنا يمكننا توجيه الدعوة لمنتقدي شريعتي؛ بغية دراسة «نظرية الأمة والإمامة»، لكن بكل موضوعية وإنصاف علمي وبحثي؛ لأنه من الظلم أن يمر المرء على آراء شريعتي مرور الكرام، من غير أن يقف ويتمعَّن فيها، ثم يدعي في النهاية بأن الحل الذي اقترحه شريعتي للمجتمع الإيراني يأتي عبر نظرية الأمة والإمامة.

فلشريعتي آراء وأفكار كثيرة، تعكس فلسفته ونظرياته ومبادئه السياسية أيضاً. لكن الأمر هنا يختلف؛ إذ إنه بصدد التمييز بين الديمقراطية من جهة وبين النظرية الرسمية للشيعة الإمامية من جهة أخرى. وكما يصرح هو بذلك فيقول: إنّي لا أريد أن أَدَعَ أو أُقْصي حكم الأكثرية، كما لا أريد في الوقت نفسه أن أَدَعَ علياً وأصحابه.

ومرادنا من السؤال الرابع الذي طرحناه هو ما الذي أدى بشريعتي أثناء استعراضه لنظرية الأمة والإمامة إلى ربطها بالديمقراطية الحديثة، بينما كان معروفاً عنه رفضه لمبدأ الانتخابات؛ وذلك أنه لا يريد قراءة الماضي بمفردات الحاضر؟

وبالإضافة لذلك فإن الديمقراطية في الفترة التي شهدت تبلور نظرية الأمة والإمامة كانت مفهومةً بطريقة مختلفة عما هي عليه الآن. إذاً كيف ربط شريعتي بين الأمة والإمامة وبين الديمقراطية الحديثة؟

وعلى أية حال يبدو أن شريعتي مرّ هنا بنقطة تحوُّل، دفعته للقيام بالتوفيق، وربما

بإيجاد مخرج للتناقض الذي يراه قائماً بين الإمامة والديمقراطية.

يقول شريعتي في أحد المواضع: إنني كنت متردِّداً في مسألة الإمامة، ولم تكن هذه المسألة مفهومة بالنسبة لي، بل إن مبدأ الانتخاب الذي أقرّ به السنّة كان ـ برأيي ـ أكثر تطوراً من الإمامة لدى الشيعة.

ثم يقول لاحقاً، وفي موضع آخر: إنّ كلتا النظريتين تعكس الحق، وتتفق مع الحقيقة. فنظرية الانتخابات تتفق مع الحق والحقيقة بصورة دائمة، بينما تتفق نظرية الوصاية مع الحق والحقيقة بصورة مؤقَّتة.

كما يذكر شريعتي في مقالته «الأمة والإمامة» بأن مبدأ الإمامة مؤقَّت ومرحليّ، بينما مبدأ الديمقراطية يتَّسم بالدوام والاستمرار.

إذاً فهو يمنح الأصالة للديمقراطية مرة أخرى.

ومن هنا تأتي مؤاخذتنا له، فإنها تتصل بمحاولته تحديث مبدأ الإمامة، وجعله مبدأ عصرياً، وتبريره تلك المحاولة.

ويدافع شريعتي عن الحل الذي ابتدعه لرفع التناقض بين مبدأي الإمامة والديمقراطية. لكنه أخفق في دفاعه. والمشكلة أن دفاعه الفاشل هذا قد أسيء فهمه أيضاً، وخصوصاً من قبل نقّاده، الذين أصروا على جعل نظرية الأمة والإمامة تعبّر عن الفلسفة السياسية لشريعتي، في حين أنه لم يكن بصدد عرض فلسفته السياسية على الإطلاق.

ومن ناحية كونه شخصاً فكرياً ـ سياسياً معاصراً فقد تأثَّر بنظرية الديمقراطية المرشدة، التي تعرّف عليها بصورة مفاجئة، بعدما طرحت في مؤتمر دول عدم الانحياز في باندونغ.

فبعد الحرب العالمية الثانية نالت حوالي ٦٠ دولة استقلالها، وكان أغلبها من الدول الإفريقية، التي تتألف من المجتمعات القبلية المتخلِّفة.

فقد استقلت معظم هذه الدول بشكل مفاجئ، في الوقت الذي شهد عدد منها ثورات قامت بها نخب وأقليات.

وعلى أية حال فإن أهم ما تناوله المجتمعون في مؤتمر عدم الانحياز هو أن شعوبنا ليست في وضع يمكِّنها من إقامة انتخابات ديمقراطية؛ وذلك لأن غالبية مجتمعاتنا تؤلِّفها القبائل، التي ينعدم فيها الفرد، وينصهر ضمن القبيلة. وعادةً ما لا ينفرد الشخص برأيه، وإنما يكون رأيه هو رأي الرئيس. ومن ناحية أخرى فإن التخلف والجهل منتشر في بلداننا إلى أبعد الحدود، بحيث يصل الأمر ببعض الشعوب أنها تفضِّل المحتلِّين على القوى الوطنية. وهذا الأمر يجعل إقامة الانتخابات فكرة غير مجدية.

وقد اتفق الأطراف المشتركون في مؤتمر عدم الانحياز على أن يسبق الانتخابات فترةٌ زمنيةٌ، يتم فيها تأهيل الناس وتثقيفهم بالديمقراطية، كي تصل الشعوب إلى مستوى يمكِّنها من المشاركة في الانتخابات، وتكون الانتخابات مجدية بالنسبة لهم.

هذه الأطروحة جاءت في الوقت الذي كان فيه شريعتي يائساً من التوفيق بين الديمقراطية الغربية الحديثة من جهة وبين نظرية الإمامة من جهة أخرى، إلى أن لاحت في الأفق نظرية الديمقراطية المرشدة، فسارع إلى تبنيها، وكأنّه عثر على الحل الضائع.

ففسر بهذه النظرية المعاصرة ـ الديمقراطية المرشدة ـ نظرية الإمامة التأريخية التي يتبناها الشيعة، فاعتبر أن أطروحة الإمامة هي نوعٌ من الديمقراطية المرشدة؛ وذلك لأن مجتمع الحجاز، الذي بعث فيه النبي، بقي متمسكاً بطابعه القبلي، وانحطاطه، وتخلُّفه، عقيب وفاة النبي، مما لم يسمح بإقامة انتخابات ديمقراطية، فكانت الإمامة الحل المؤقَّت لذلك المجتمع.

وهكذا نرى أنه كلما تعرض شريعتي لنظريتي الديمقراطية المرشدة والإمامة حاول أن يرفقهما بهذه المفاهيم الثلاثة: القبلي؛ المتخلف؛ المنحطّ.

وفي نهاية الكتاب يحاول شريعتي تبني هذا الحل، وطرحه كنظرية، ثم يعقِّب عليه بقوله: وهذا لا يتعدى كونه موضوعاً قابلاً للتأمل.

إن موضوع الديمقراطية المرشدة وجدواها التطبيقية، أي مدى إمكانية تحويلها إلى واقع عملي، بعد الحرب العالمية الثانية هو بحدِّ ذاته موضوعٌ مستقلٌّ يتطلّب دراساتٍ وبحوثاً معمقةً.

وقد تعرض له المهندس سحابي مرات عديدة، وكتب بهذا الخصوص، في مقال نشرته له مجلة إيران فردا (إيران الغد): لقد تحوَّل مصدَّق بعد حل المجلس النيابي من كونه شخصاً ليبرالياً ديمقراطياً إلى تبني الديمقراطية المرشدة.

وقد أثبتت التجربة بأن تطبيق الديمقراطية المرشدة بعد الحرب العالمية الثانية اشتمل على جوانب إيجابية كثيرة. كما اشتمل على جوانب سلبية أيضاً.

فقد حققت هذه الديمقراطية نجاحاً في بعض البلدان، وأسهمت في تنمية اقتصادها، وحتى في تكريس الحرية فيها، لكنها مع ذلك أخفقت في بلدان أخرى، وفشلت فشلاً ذريعاً.

والملاحظ في هذه الديمقراطية أن القادة والزعماء الذين يتقلَّدون زمام الحكم في ظلّها غالباً ما تحلو لهم السلطة، فيتمسكون بها، ولا يتركونها بعدئذٍ أبداً.

ويستثنى من ذلك عدد قليل، منهم: سدارسنغور، الذي حكم السنغال، ثم استقال بعد أن قبل بمبدأ الحكم المؤقَّت.

لكنّ بحثنا، الذي نريد من خلاله تطبيق نظرية الإمامة الشيعية على الديمقراطية المرشدة، ليساً بحثاً سياسياً على الإطلاق.

فشريعتي منذ أن اقتحم هذا البحث وإلى أن خرج منه لم يبتغِ من ورائه مغزىً سياسياً قط، وإنما تناوله من زاوية عقائدية محضة. وكما أسلفنا سابقاً فإن شريعتي لم يتطرق إلى الموضوع الإمامة، لا في اجتماعياته، ولا في كويرياته، وإنما اقتصر على

دراساته الإسلامية، ومن منطلق الإصلاح المذهبي فحسب.

تفسير شريعتي لنظرية الإمامة بين النقد والتمحيص

من جملة ما يمكن إيراده على التفسير الذي يقدِّمه شريعتي لنظرية الإمامة: هل أن الرؤية الشيعة التقليدية تعتبر الإمامة أمراً مؤقَّتاً كما اعتبرها هو؟

ليس الأمر كذلك على ما يبدو.

ومما يمكن إيراده عليه أيضاً: هل أن الصدر الأول للإسلام شهد ظهور مبدأ سياسي يعرف باسم الديمقراطية؟

ومن الواضح أن أمراً كهذا لم يكن مطروحاً في ذلك العهد.

وهذا لا ينفي وجود بعض النظريات السياسية هنا وهناك، إلا أن المسلمين الأوائل لم يعهدوا شيئاً باسم الديمقراطية.

لقد كانت أداة المستبدين للوصول إلى سدة الحكم هي القوة والغلبة، بينما كانت أداة المعتدلين، ممَّنْ هم أكثر إنسانية ومرونة فكرية، وخصوصاً الشيعة، هي إحراز رضا الناس وكسب مودَّتهم.

وكان الإمام علي يرى بأن تولي الحكم لا يتم إلا بعد موافقة الناس وكسب رضاهم. وهذا ما نلاحظه في مواضع كثيرة من نهج البلاغة.

ومن ناحية أخرى فإن مفهوم البيعة لم يكن يُراد منه ما يُراد من مفهوم الديمقراطية في عصرنا الحاضر.

فقد كانت البيعة آنذاك تؤخذ من أصحاب الحل والعقد، أو على الأقلّ من القاطنين في مراكز المدن، أما باقي المدن والبوادي، التي تقع في الأطراف، فقد كانت تأتي لاحقاً لتبايع. وبالمبايعة يتم إقرار الحكومة، وإعطاؤها الزكاة، وجباية الضرائب لها، وعدم الثورة ضدها.

في حين كان الإمام علي ينطلق من منطلق إصلاحي وإنساني، يبتغي منه بسط العدل والقضاء على الظلم. كما أنه في الوقت ذاته كان يرى بأن البيعة إنّما تتحقَّق بطرفين؛ فإنْ عهد الناس إليّ بالبيعة فأنا أعهد إليهم أن أحكمهم بالعدل.

لكنّ هذه الرؤية لا يمكنها أن تجسِّد مبدأ الديمقراطية بمفهومه المعاصر. مع الأخذ بنظر الاعتبار أن القوى في تلك الفترة كانت متمركزة، ولم يكن أحدٌ يفكر في تقسيم القوى أو توزيعها على مراكز متعدِّدة. فإن الحاكم أو الخليفة أو السلطان، إضافة لكونه زعيماً سياسياً، كان هو القوة التنفيذية، وهو القوة القضائية، وهو القوة البرلمانية المشرفة على تنفيذ القوانين، وهو السانّ لها أيضاً، بالعودة إلى أحكام الدين.

ولم يكن في ذلك الوقت ما يعرف بالديمقراطية، ليكون بديلاً يخلف إمامة المعصومين الاثني عشر.

والحاصل أن مسألة الديمقراطية لم تكن مطروحة أصلاً. كما أن الإمامة لم تكن أمراً مؤقَّتاً، وإنما دائمياً، كما هو الحال عند بعض الفرق الشيعية، التي تعتقد باستمرار الإمامة ووجودها حتى هذه الساعة.

والسؤال الثالث الذي يمكن توجيهه إلى شريعتي هو: هل أن تلك الفترة القصيرة شهدت تثقيفاً وإعداداً ليكون المجتمع مؤهَّلاً للديمقراطية غير المرشدة؟

هذا ما لم يعهده تاريخ الشيعة الاثني عشرية، الحافل بقياداته الشابّة، بل الصغيرة، البالغة ٧ أعوام فقط، كما هو حال بعض الأئمة.

فهل كان هؤلاء الأئمة، بإمامتهم المبكرة تلك، يريدون أن يوحوا إلى الناس بأنهم سائرون في طريق الديمقراطية، وعازمون عليها بعد أن ينموا ويكبروا؟

ليس الأمر كذلك.

اذاً نستخلص مما تقدم أنه من غير الصائب ربط الديمقراطية المرشدة، التي تمثل موضوعاً سياسياً معاصراً، بموضوع الإمامة، الذي يعد بمثابة النظرية السياسية

(والكلامية) للشيعة في ذلك العصر. وقد أخفق شريعتي في توفيقه بين الموضوعين.

مع العلم أن معضلة الديمقراطية والحالة التي عليها المجتمعات المتخلفة لا تزال قائمة ومطروحة على الطاولة السياسية.

ومع ذلك كله يمكن، من خلال عدة حلول، تقليص الفواصل بين القاعدة (الشعب) والقيادة، كالعمل على تنمية المجتمع المدني، وغيره من الحلول الأخرى، على أن لا تكون الديمقراطية المرشدة من بين هذه الحلول.

وهنا لابد من لفت النظر إلى أنه عندما كان شريعتي يحاول تسليط الأضواء على موضوعة الديمقراطية المرشدة في محاضراته؛ ليتمكن من خلالها إعطاء تفسير مقنع لنظرية الإمامة الشيعية، كان يستهدف بالديمقراطية المرشدة المجتمعات المتخلفة والمنحطة والقبلية، ولم يكن يستهدف مجتمعه الإيراني؛ لأن شريعتي لم يكن يعتقد بأنه مجتمعٌ منحطٌّ أو متخلفٌ أو قبليٌّ.

والدليل على ذلك أنه لم يُشِرْ إلى موضوع الإمامة في كافة نظرياته التي استهدف فيها المجتمع الإيراني.

وبغضّ النظر عن هذا الأمر فإن إقرار الديمقراطية المرشدة في مجتمع ما يتطلَّب اندلاع ثورة في ذلك المجتمع، ثم انتصار الثوار، ليتمكنوا بعد انتصارهم من تأجيل الانتخابات، وإدارة شؤون الدولة بصورة مؤقَّتة.

فكم دولة في العالم شهدت اندلاع ثورات انتهت بانتصار الثوار؟ يبدو أن عدد الدول التي حصلت فيها الثورات لا يتجاوز الخمسة في المائة من مجموع دول العالم.

وعليه لو كانت هذه النظرية تمثل الحل السياسي الأمثل لشريعتي فلابدّ أن تشكل حلاًّ يعود بالنفع على سائر دول العالم، في حين نجد أن ٩٥٪ من هذه الدول سوف لن تكون مشمولة بهذا الحل؛ نتيجة عدم اندلاع الثورة فيها. إذاً من حقنا أن نسأل: ماذا سيكون المخرج السياسي المقترح لهذه الدولة المتبقية؟

مع العلم أنه حتى عندما ساق شريعتي أمثلته السياسية؛ ليسلط الضوء من خلالها على نظرية الديمقراطية المرشدة، التي يبتغي من ورائها تفسير نظرية الإمامة الشيعية، لم يذكر أن «كل مكان» اندلعت فيه الثورة فإن الحل هو الديمقراطية المرشدة، أو لابد من اللجوء لها.

فقد كتب[١]: إن كل ثورة لابد من أن تحمل بياناً سياسياً، أو ما يطلق عليه بدستور الثورة، ويتم انتخاب الزعيم بعد انتصار الثورة بالرجوع لهذا الدستور. ويضيف شريعتي قائلاً: ويتم تعيين الزعيم من قبل القائد الأعلى، أو من قبل أحد الأحزاب السياسية، أو عن طريق «انتخاب الناس له».

إذاً فشريعتي لا يقترح حلاً واحداً مشتركاً لسائر الثورات، وإنما يقدم حلولاً مختلفة.

وهذه جملة من الموضوعات السياسية التي حاول شريعتي من خلال المزج والتوفيق بينها الوصول إلى نقطة يستطيع من خلالها الانطلاق نحو تذليل المعضلة التي طالما شغلت ذهنه، أي إشكالية الديمقراطية والإمامة.

إلاّ أنه ـ كما هو واضح ـ أخفق في إيجاد سبيل للتوفيق بين المسألتين. بل إن هذا المخرج الذي خرج به لحلّ الإشكالية مباين لمتبنَّيات شريعتي بأسرها. وهي التي امتازت دائماً بطابعها الإنساني والقيمي والمثالي.

وإذا ما ابتعدنا عن هذا وذاك نجد أن شريعتي ـ وكما جاء في سيرته ـ نأى بنفسه في المرحلة الثالثة من عمره عن هذه الموضوعات، وأصبح لا يتحدث عنها، ولا يذكر شيئاً عن «الأمة والإمامة».

حتى أنه في هذه المرحلة استعاض عمّا يعرف بأصالة القائد بأصالة القيادة. وبذلك أصبح يرى أن المفكرين والمثقفين يؤلفون عناصر بديلة، أو على الأقل امتداداً للأئمة

---

(١) في م. آ. : ٥٧٧.

والأنبياء.

ونجده، بعد أن حاول تعميم مبدأ الإمامة في ما سبق، يتحوَّل الآن ـ أي في المرحلة الثالثة من عمره ـ ليطرح موضوعاً مختلفاً تماماً عن السابق، فيقول في أحدى الدراسات، التي تناول فيها مقولات العرفان والمساواة والحرية: إن هذه الموضوعات الثلاثة ـ أي العرفان والمساواة والحرية ـ تشكل أهم أبعاد الإنسان، بل إن الإمام الذي يأتم به الإنسان هو هذه الأبعاد الثلاثة... وإمامة الإنسان في عصرنا الحالي تتجسد في هذا التثليث[1].

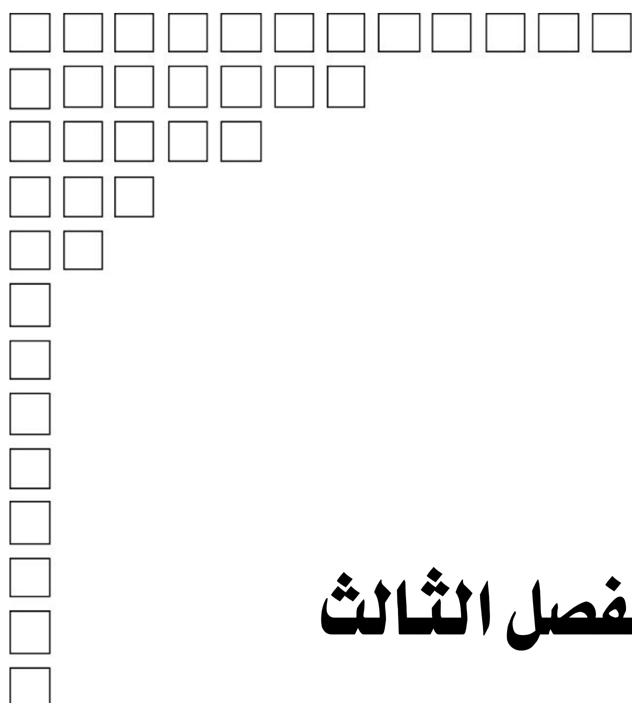
وبهذا ينتقل شريعتي بمبدأ الإمامة، الذي هو من المبادئ الظاهرية البحتة، إلى أعماق الباطن. وكأن مبادئنا التي في أعماقنا تأخذ بنا وتتولى قيادتنا. وبهذا تصبح الإمامة مبدأً وجودياً ونفسياً وباطنياً محضاً.

وبهذه الطروحات والأقوال يختتم شريعتي المرحلة الثالثة من عمره، والتي تشكل أقصى ما توصَّل إليه.

بناء على ما تقدم، ومن أجل فهم أعمال شريعتي، وإعطائها حقها في الوقت نفسه، لابد من قراءتها من خلال إيديولوجيته هو، وليس من خارجها. فعلى سبيل المثال: لو حاولنا إخراج نظرية «الأمة والإمامة» من السياق الذي طرحت فيه، ومن الإيديولوجيا التي فهمت من خلالها، لأصبحت لا تعدو كونها نظرية فاشية، يحاول الفاشيون تكريسها بشتى السبل والوسائل.

---

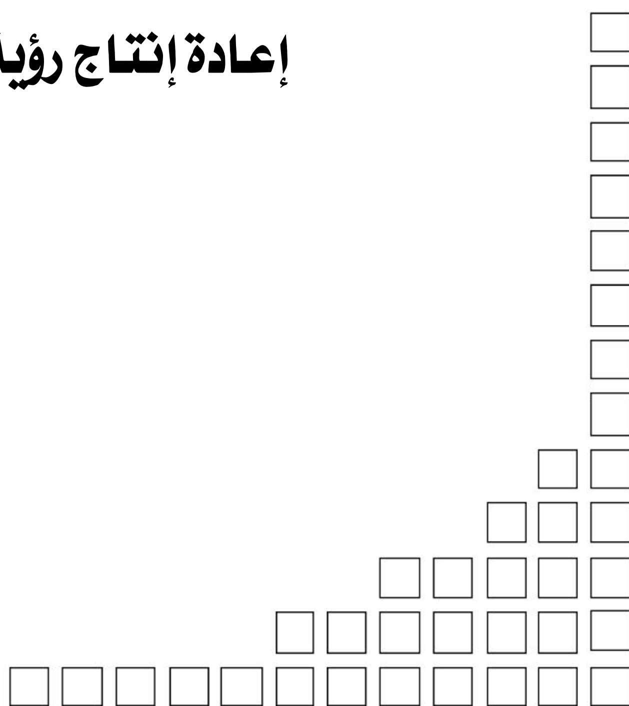
(١) م. آ. ٢: ٤٢.



الفصل الثالث

الإمامة والغلو

إعادة إنتاج رؤية



الغلوّ

تعريفه والمسؤولية تجاهه

الشيخ حسين علي منتظري[1]
ترجمة: السيد حسن الهاشمي

بعد التحية والسلام

فقد اخترت بحث الغلو لمؤتمر درس المعارف. وكما تعلمون فإن الغلو بعد أن كان مقصوراً على العامة فقد أخذنا نسمعه حالياً من أفواه الخاصة، مما يدعونا إلى الدهشة والعجب، ولذلك أتقدم إليكم بوصفكم أستاذاً لي أن تتفضلوا عليّ بتوجيهي ومساعدتي في هذا الاتجاه.

مع الشكر الجزيل

باسمه تعالى

بعد السلام والتحية

---

(١) أحد مراجع التقليد في إيران، ويعدّ من أبرز فقهاء الحركة الإصلاحية الدينية، له مساهمات في الفقه الإسلامي، توفي عام ١٤٣١هـ.

إن الإجابة التفصيلية ليست مقدورةً لنا، ولكننا نقول إجمالاً:

يستفاد من الروايات والتاريخ أن (الغلاة) هم الذين يشركون الأئمة عليهم السلام مع الله في العبودية والخلق والرزق، أو يعتقدون أن الله تعالى قد فوّض إليهم أمر تدبير العالم، أو أنه تعالى قد حلّ في وجود الأئمة أو أحدهم، أو أنهم يعلمون الغيب من غير طريق الإلهام، أو أن الأئمة عليهم السلام أنبياء، أو تناسخ أرواح بعضهم إلى البعض الآخر، أو أن معرفتهم عليهم السلام تغني العارف عن جميع التكاليف. وللمزيد يمكن الرجوع إلى بحار الأنوار ٢٥: ٢٦١، باب نفي الغلو في النبي والأئمة صلوات الله عليهم.

وهذا ما اضطر الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى التصدّي لهذا الانحراف. ومن ذلك قولهم: «احذروا على شبابكم الغلاة لا يفسدوهم.. الغلاة شرّ خلق الله.. يصغِّرون عظمة الله.. يدّعون الربوبية لعباد الله.. والله إن الغلاة شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا»[(١)].

كان الغلاة يسعون عالمين أو جاهلين إلى تشويه الوجه الناصع للأئمة الأطهار عليهم السلام والشيعة الأبرار، والقضاء عليهم داخلياً، حيث أدت أفكار الغلاة إلى أن تذهب الفرق الإسلامية الأخرى إلى تصوير الشيعة بوصفهم متهاونين في فروع الدين وأحكامه، حتى أمر أبو حنيفة أصحابه بعدم رواية حديث الغدير، فقال له هيثم بن حبيب الصيرفي: ألم يُرْوَ لك حديث الغدير؟! فقال أبو حنيفة: «بلى، ولكنك تعلم أن الناس قد غلا منهم قوم».

ولكن لحسن الحظ فقد عالج الأئمة الأطهار، وخصوصاً الإمام الصادق عليه السلام والإمام الحسن العسكري عليه السلام، الموقف بشكل صحيح، وصانوا الشيعة الحقيقيين من الوقوع في خطر الغلو والانحراف. وطبعاً لابد من الالتفات إلى أن الأئمة الأطهار عليهم السلام

(١) الطوسي، الأمالي: ٦٥٠؛ بحار الأنوار ٥: ٢٦٥.

يتمتعون بمراتب ومقامات عالية من العلم والإيمان لا يسع عامّة الناس إدراكها، ولذلك نجد بعض كبار الأصحاب في عهد الأئمة وبعدهم بقليل كثيراً ما يتهمون بالغلو؛ بسبب القول بتلك المراتب والدرجات للأئمة عليهم السلام.

قال السيد البروجردي: «كان السبب في ذلك يعود إلى القصور الفكري والعقائدي لبعض الشيعة، فكانوا لذلك ينسبون ذوي المعرفة الكاملة والعقائد الصحيحة من الشيعة إلى الغلو والإفراط»[(١)].

وقال العلامة المامقاني بشأن محمد بن سنان، الذي ضعّفه أغلب الرجاليين، متهمين إياه بالغلو: «وقد بيّنا مراراً عديدة أنه لا وثوق لنا برميهم رجلاً بالغلو؛ لأنّ ما هو الآن من الضروري عند الشيعة في مراتب الأئمة عليهم السلام كان يومئذٍ غلوّاً، حتى أن مثل الصدوق عدّ نفي السهو عنهم غلواً، مع أن نفي السهو عنهم اليوم من ضروريات مذهبنا»[(٢)].

وفي الختام أذكر بمسؤولية المتمكنين علمياً ومادياً في بذل الجهود الشاملة في مجال العقائد؛ بغية إظهار الوجه الناصع والمشرق لمذهب أهل البيت عليهم السلام وعرضه لأهل العلم والثقافة وسائر الأمم والمذاهب، ليكونوا بذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاتِ اللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلا اللهَ وَكَفَى بِاللهِ حَسِيباً**﴾ (الأحزاب: ٣٩).

أسأل الله لكم التوفيق والنجاح، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

---

(١) البدر الزاهر: ٢٩١.

(٢) تنقيح المقال ٣: ١٢٥.

الشيخ صالحي النجف آبادي والغلوّ
عالمٌ مهجور ونقّادٌ حصيف

الشيخ فاضل الميبدي[1]
ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

إن الإسلام يقوم على العقل. وإن الشيخ صالحي النجف آبادي يرى آفة العقل في الغلو. وإن الذوبان في شخص يؤدي إلى تعطيل العقل والسقوط في شباك الغلو والعصبية. وهو أمر شائع في العالم الثالث.

لماذا لا تخصِّص مؤسسة الإذاعة والتلفزة التي تدار بميزانية هذا البلد ولو نصف ساعة لعرض أفكار الشيخ صالحي النجف آبادي؟! فما هو الذنب الذي جناه؟ إذا كانت الحرية الفكرية ذنباً فصرِّحوا بذلك حتى لا يكثر الناس من ارتكاب مثل هذه الذنوب.

كان حديث الشيخ النجف آبادي يدور حول صحة السند بشأن الأحاديث، والبحث الدلالي عن الأساليب النقدية السابقة، ولكن تسود حالياً نقود أخرى، ومنها:

(١) باحث وأستاذ، من رجالات الإصلاح الديني في إيران.

النقد التطبيقي لمعنى النصّ.

لا إشكال في حرمة تولي المرأة منصب القضاة في الإسلام، من حيث السند والبحث الدلالي، ولكن ينبغي في نقدها أن نأخذ بنظر الاعتبار مدى تطبيقها في المجتمع المعاصر؛ إذ ينبغي في الدين أن يلبي حاجة الحياة ومتطلباتها، فإذا لم ينفع في تلبيتها لا يكون نافعاً إلا في الليلة الأولى من القبر.

ومن الممكن أن يكون لكل شيءٍ تعريفٌ صحيح في عصره، إلا أن هذا لا يصدق في العصر الحاضر. وإن المفاهيم، ومن بينها المفاهيم الشرعية، آخذة في التحول والتطور والتكامل.

يمكن تطبيق ما ذكروه ابن خلدون من تحكيم العقل والنقد المضموني بوصفه واحداً من الأساليب النقدية في النصوص الدينية أيضاً، مضافاً إلى وجوب إثبات صحة الروايات بعرضها على روح القرآن. وروح القرآن هي العدل. وعليه إذا تعارضت رواية مع روح القرآن وجب ضربها بعرض الجدار. مثلاً: إذا كان من العدل اعتبار دية المرأة نصف دية الرجل في زمنٍ ما فيجب في العصر الحاضر قياس هذا الموضوع على أساسٍ من العدالة الراهنة.

إنّ العدالة مفهوم عرفي ومتغير. وإن الشيخ النجف آبادي يرى أن الدين الذي بأيدينا معيوب، وبحاجة إلى عملية إصلاح جادّة. وإن كتاب «شهيد جاويد» أول مؤلف علمي في هذا الاتجاه.

لقد استعرض الشيخ النجف آبادي في هذا الكتاب مسألة الحكومة الإسلامية. ووجد أن الحكومة التي يراها الإسلام هي التي تقوم على آراء الناس، أي إن الحاكم الديني إنما يحق له تشكيل الحكومة إذا كان مدعوماً بآراء الشعب، وقال في هذا الكتاب: إن الإمام الحسين عليه السلام إنما سعى إلى إقامة الحكم عندما ألجأته استغاثات المسلمين، من خلال الكتب الكثيرة التي أرسلوها إليه.

وللدكتور شريعتي والشيخ المطهري رسائل إلى الشيخ النجف آبادي حول كتاب «شهيد جاويد». وإن هذين العلمين، وإن كانا يخالفان الكثير من مسائل هذا الكتاب، إلا أنهما قد ناقشاه بعلمية.

على عالم الدين أن لا يحصر نفسه داخل الخطوط الحمراء في ما يتعلق بالعلم. وقد كان الشيخ النجف آبادي من هذه الناحية ابن إدريس عصره، فقد كان ابن إدريس الحلي أول عالم تمكَّن بعد قرنٍ من الزمن من تجاوز الخطوط الحمراء التي أحيطت بها آراء وأفكار الشيخ الطوسي، وقدّم العقل بوصفه واحداً من مصادر التحقيق.

ميثولوجيا نقد الحديث في تيار التنوير

د. بهزاد حميدية[1]
ترجمة: السيد حسن مطر

تطوّرات الإمامة مؤخراً

أقيم مؤتمر (مكافحة التحجرّ والغلو في الدين)؛ إحياءً لذكرى الشيخ صالحي النجف آبادي، في الكلية الطبيّة في جامعة طهران. وقد تحدّث فيه عدد من الشخصيات المستنيرة في المسائل الدينية. ويمكن عدّ هذا المؤتمر مواصلة للنهج الذي بدأ بمحاضرة الدكتور عبد الكريم سروش في نهاية شهر تير من عام ١٣٨٤هـ ش، في جامعة السوربون الفرنسية، وردوده على الانتقادات التي وجهت إليه؛ وكذلك محاضرتي الدكتور محسن كديور في ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك، وشهر محرم الحرام.

وفي هذا النهج الجديد ـ الذي يبدو أنه سيشتد في المستقبل ـ يتم الخدش بمفهوم الإمامة عند الشيعة عن طريق التأكيد على النبوّة والخاتمية. ومن خصائص هذا النهج

(١) باحث في علم الكلام والدراسات الإسلامية.

تقديم بديل للإمامة قريب من مفهومها عند أهل السنة (نفي النصب الإلهي للإمام)، ودعوى التحريف التاريخي لمفهوم الإمامة عند الشيعة. وكأن المستنيرين في هذا النهج قد عثروا على اكتشاف جديد فهبّوا بأجمعهم لمؤازرة الدكتور سروش في مكافحة الغلو، فأخذوا يهاجمون الصفات الميتافيزيقية للأئمة، من قبيل: العصمة، وعلم الغيب، والشفاعة، والتوسل، وحجة الله، والإنسان الكامل والقطب، وذهبوا إلى كونها من الغلو، وقد اختلقها المختلقون والوضاعون. وعليه يمكن تقييم الإمامعليه السلام على ما هو عليه من الصفات الطبيعة التي هي بمتناول الجميع، مثل: العقلانية، والعدالة، وما إليها.

إن ما تحظى به الإمامة من الأهمية الإلهية في علم الكلام، وما تقتضيه من التبعات المصيرية في الشؤون السياسية في الإسلام، تفرض علينا أن نقوم ببحثٍ نقديٍّ لكلام محسن كديور ومحمد تقي فاضل ميبدي.

تعرض الدكتور كديور في هذا المؤتمر إلى الإشادة بالمنزلة العلمية للشيخ النجف آبادي في نقد الغلو، وقال: «إن الانتقادات التي وجهها الشيخ صالحي النجف آبادي إلى آراء العلامة الطباطبائي جديرة بالاهتمام للغاية. وقد كانت الدقائق التي أشكل فيها على «الميزان» من السعة والدقة والعمق بحيث أثارت دهشة العلماء. وكذلك النقد الذي وجهه إلى مؤلَّفات الأستاذ مطهري»[1]. وطبعاً دون أن يذكر نموذجاً واحداً لهؤلاء العلماء المندهشين.

نقد الحديث عند المتأخرين

وإذا أعرضنا عن ذكر الشيخ النجف آبادي وأفكاره ومؤلَّفاته فإن ما يحظى بأهمية

(١) نقلاً عن وكالة أنباء الجامعيين الإيرانيين (isna)، القسم السياسي، ٢٣/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

في هذا الشأن عند الدكتور كديور هو «أن صالحي النجف آبادي قد تعرض لنقد الروايات بملاك القرآن والعقل.. وأن تفسيره لم ينشر.. وأن على أسرته واجب القيام بطبع مؤلفاته، ومن بين مؤلَّفاته التي لم تنشر تفسير آية التطهير.. وأن صالحي سيد نقد الحديث.. وقد زرته قبل أسبوع من وفاته، وقد تحدثنا عن مؤلَّفاته في الغلو، فقال متحمساً: يجب مواصلة هذا البحث، وأكد على ضرورة العمل على هذه المسألة في الظروف الراهنة... لقد كان نقد الحديث محور نشاط الشيخ النجف آبادي.. وإن علومنا الحوزوية علوم حديثية.. وإن محور التفكير الإسلامي الشيعي المعاصر يدور حول روايات الأئمة... كان إبداع الشيخ صالحي في تحديد الروايات المختلقة التي تبدو سليمة من حيث السند.. إن خبرة الشيخ صالحي في مجال الإمامة تفوق خبرة غيره».

نلاحظ أن نقد الحديث في رأي محسن كديور أمر مستحسن للغاية، وهو حالياً غير معمول به في الحوزة العلمية للأسف الشديد. مضافاً إلى أنه لا ينبغي في نقد الحديث الاكتفاء بحدود معالجة السند، بل لابد من الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، واعتبار بعض الأحاديث موضوعة، حتى مع تمامية سندها. والملاك في ذلك عند الدكتور كديور هو القرآن والعقل.

إلى هنا يبدو أن الدكتور كديور لم يأتِ بشيءٍ جديد؛ إذ إن الرواية المخالفة لنصّ القرآن يضرب بها عرض الجدار، حتى عند علماء الحديث التقليديين. كما أن الرواية إذا كانت صحيحة السند، وخالفت حكماً عقلياً قطعياً، كما لو أجازت اجتماع النقيضين، فليس هناك من علماء الحديث من يتردّد في رفضها. فأين هو التجديد والإبداع في فكر الدكتور كديور؟!

كما صرَّح الشيخ محمد تقي فاضل ميبدي بهذه الحقيقة البديعة، حيث قال: «علينا الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أن علينا؛ لإثبات صحّة الروايات، أن نخضعها لروح

القرآن. وروح القرآن هي العدل. وعليه كل ما يخالف روح القرآن لابد من ضربه عرض الجدار. فمثلاً: إذا كان جعل دية المرأة نصف دية الرجل يوماً ما عدالةً فعلينا حالياً أن نقيس هذا الموضوع وفقاً للعدالة الراهنة»، حيث اعتبر العدالة مفهوماً عرفياً ومتغيّراً[(١)].

ومن خلال هذا الكلام يتضح أن العقل المعاصر هو الملاك في صحة وسقم الروايات في نقد الحديث عند المتنورين. وبذلك يعود الحكم المطلق إلى العقل، ولا دور للقرآن في البين إلا مجرد التسمية.

هل يصحّ الاستناد إلى العقل لنقد الحديث؟

ومن هنا علينا أن نرى هل أن للعقل البشري المستقل عن مضمون الوحي أن يدرك الواقع دائماً دون الوقوع في الخطأ؟ إن الاستناد المسرف إلى العقل الحديث هو من الفرضيات التنويرية غير الثابتة، والتي زعزعت كل أبحاثهم. إن خلاصة ما يقوله كديور وفاضل ميبدي هو أنه لو كانت الرواية صحيحة السند، وقالت بأن دية المرأة نصف دية الرجل مثلاً، فلابد من تجاهل مثل هذه الرواية؛ وذلك لمخالفتها للعقل المعاصر؛ لأنه يرى العدالة في المساواة بين الرجل والمرأة في الدية. والسؤال الذي يتعين على المستنير أن يجيب عنه هو: لماذا يحصر العدل في المساواة، ولا يفسِّره بأنه إعطاء كل ذي حقّ حقه؟ مضافاً إلى أنه لو كان العدل يعني المساواة عند العقلاء فلماذا لم يصدر الإسلام مثل هذا الحكم قبل خمسة عشر قرناً؟ لو كان الجواب يستند إلى اختلاف الظروف في ذلك الزمان يرد التساؤل الآخر، وهو: ما هي الظروف الخاصة التي كانت سائدة في صدر الإسلام وحالت دون الحكم بمساواة دية المرأة ودية الرجل؟ ألم يُلغِ

---

(١) نقلاً عن وكالة أنباء العمل الإيرانية، ٢٢/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

الإسلام كثيراً من القوانين الظالمة والمجحفة في حق الإنسانية وضد المرأة، من قبيل: وأد البنات، ومنعهن من التملك، وأقام بدلاً منها قوانين جديدة تتوافق وروح العدالة الإسلامية؟ إذا لم يقدِّم المستنيرون إيضاحاً عن الوضع التاريخي الذي حال ـ بزعمهم ـ دون الحكم بالمساواة بين دية المرأة والرجل فإنهم سيتهمون بالإسقاطية، وإصدار الأحكام المسبقة.

والمسألة الأخرى: إنه بناءً على التفسير المستنير لو أن روح القرآن (العدالة) تعارضت مع نصّ القرآن فما هو العمل؟ فمثلاً: اختلاف الإناث عن الذكور في الإرث لا يتناغم والعقل المعاصر، ولا تقرّه الدول الغربية والقوانين العلمانية، ومع ذلك فقد صرح القرآن به، فهل نعمل نفس طريقة الاتجاه المستنير في نقد الحديث على القرآن أيضاً، ونعتبر ما جاء فيه، رغم اعتباره وقطعية صدوره، من التراث القديم المنتهية صلاحيته، والتضحية به على أعتاب العقل الظني المعاصر، والذي هو مفعم بالوهم والخيال؟!

إضافة إلى ملاك القرآن والعقل في (نقد الحديث) فقد أشار الشيخ محمد تقي فاضل ميبدي إلى ملاك ممتع آخر، ضمن استعراضه لأفكار صالحي النجف آبادي، ونقد آراء المتقدمين، المعصومين منهم وغيرهم، وقال: «إن صحة السند في الأحاديث والبحوث الاستدلالية كان من الأساليب النقدية القديمة، أما حالياً فقد ظهرت أساليب جديدة في النقد، ومنها: النقد التطبيقي لنصّ الحديث»[1]. وقد أشار الشيخ فاضل ميبدي إلى حرمة القضاء على المرأة، وقال: «لا إشكال في هذه المسألة من حيث السند والبحث الاستدلالي، ولكن ينبغي في نقدها أن نأخذ بنظر الاعتبار إمكانية تطبيقها في المجتمع المعاصر؛ إذ ينبغي للدين أن يلبي حاجات المجتمع. وإذا لم يعمل على تلبيتها فسوف لن

---

(١) نقلاً عن وكالة أنباء العمل الإيرانية، ٢٢/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

يكون مجدياً إلا لليلة القبر». وقال ضمن بيانه أن كل شيء قد يكون له تعريف صحيح في زمن، ولا يكون هذا التعريف صحيحاً في زمنٍ آخر: «إن جميع المفاهيم، ومنها: المفاهيم الشرعية، آخذة في التغير والتطور».

يجب الإقرار بأن (النقد التطبيقي للنص) على النحو الذي تقدم به الشيخ فاضل ميبدي من المفاهيم المبهمة والغامضة، التي يجب أن تقطع مشواراً طويلاً من التحول والتطور والتكامل ليتضح معناها. إن الإبهام العميق لهذا المفهوم يمكن بيانه ضمن عدة أسئلة: هل أن مجرد انتفاء تطبيق النصّ يشكل ملاكاً لتركه أو أنه رهن بامتناع التطبيق واستحالته؟ ألا توجد أيّة أهمية لمعرفة سبب انتفاء تطبيق النصّ؟ هل انتفاء تطبيق النصّ يؤدي بنا إلى إلغاء الحكم الأولي أو أنه يتعيّن علينا حينها المصير إلى الحكم الثانوي؟ فلو تم حظر الحجاب في مجتمع، كما حصل في عهد رضا خان بهلوي المشؤوم، هل نحكم حينها بإلغاء حكم الحجاب الذي نصّ عليه القرآن؛ لأن حكم الحجاب ليست له أية جدوائية لذلك المجتمع، ولا ينفع إلا في الليلة الأولى من القبر؟!

مضافاً إلى أنه كان على الشيخ فاضل ميبدي أن يدقق أكثر في أن (النقد التطبيقي) لا يمكن إجراؤه على كل نصّ؛ فإن تطبيق هذا النوع من النقد على الدين يؤدي إلى نظرة براغماتية للدين، وهو عبارة أخرى عن علمنة الدين، وإنزاله من مرتبة التجريد والوحي والسلطة على الإنسان، ليغدو ألعوبة بيد الإنسان، ليفصِّله على مقاسه كيف شاء. لقد حاول الشيخ فاضل ميبدي أن يدخل الرؤية البراغماتية في تفكيره، دون أن يتدبر في جذور النزعة البراغماتية. هذا في حين أننا نستبعد أن يذهب الشيخ ميبدي إلى عدم الإيمان بالوحي في الدين.

الغلوّ وعلم الإمام الحسين بشهادته

قال الدكتور كديور في مؤتمر (مكافحة التحجرّ والغلو في الدين) حول ثورة الإمام الحسين عليه السلام: «أراد الشيخ النجف آبادي أن يثبت أن الإمام الحسين كان يريد القيام

بعمل معقول. وعليه فإننا ننكر علمه للغيب، حيث إن الإمام عندما يريد اتخاذ القرار لا يتخذه انطلاقاً من العلم اللدني، وإنما انطلاقاً من العقل. وهنا يدخل الشيخ صالحي النجف آبادي في إشكال جادّ مع العلامة الطباطبائي»[١].

لقد دافع الشيخ صالحي عن النظرية القائلة بأن الإمام الحسين عليه السلام، وإن كان يعلم مسبقاً بأنه سوف يستشهد، ولكنه لم يكن على علم بأن استشهاده سيكون في هذا السفر إلى كربلاء. وإن هذه المسألة، التي أثارت جدلاً كبيراً في وقتها، لم تبلغ حدّ إنكار علم الإمام للغيب مطلقاً. لقد ركَّز الشيخ صالحي نجف آبادي في أبحاثه على كلٍّ من الحكومة الإسلامية كهدف للإمام الحسين عليه السلام، وعلى بحث علم الإمام. ولكن بما أنه كان يبحث أيضاً في مجال الغلو يبدو أنه كان يُظهر لمسألة علم الإمام عليه السلام حساسية أكبر، وخصوصاً أنه كان يرى أنه من دون ذلك لا يمكن إثبات البحث الأول، وهو سعي الإمام من خلال ثورته إلى إقامة الحكومة الإسلامية؛ إذ لا يمكن تصوُّر شخص يسعى إلى إقامة حكم وهو يعلم أنه سوف يستشهد.

ونقول في الإجابة عن هذه الشبهة: من الواضح أن الإمام في ثورته كان يؤدي ما هو مفروض عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسعي إلى إقامة الحكومة الإسلامية، كمقدمة لهذا الفرض، رغم علمه أنه سوف يؤدي به ذلك إلى الشهادة؛ لأنه يتوخى أداء الواجب، دون تحقيق النتائج.

ومهما كان فالذي يهمنا هنا هو الإشارة إلى العناصر التي شكلت الأسس الفكرية للشيخ النجف آبادي، وأثرت في الإطار الفكري للدكتور كديور، فعمل على توسيعها. إن الدكتور كديور؛ بتجاهله للنقود الكثيرة التي تعرض لها الشيخ النجف آبادي[٢]،

---

(١) نقلاً عن وكالة أنباء الجامعيين الإيرانيين (isna)، الخدمة السياسية، ٢٣/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

(٢) وهي انتقادات كثيرة، من قبيل: نقد الشيخ رفيعي القزويني في صفحتين، والعلامة الطباطبائي في رسالة (بحث مختصر حول الإمامة)، والشيخ الفاضل، والشيخ الإشراقي في كتاب «پاسداران

استفاد من بحوثه حول نفي العلم الجزئي للإمام الحسين عليه السلام في ما يتعلق بحادثة استشهاده؛ بغية دعم وتأييد أفكاره، وعمل على توسيعها إلى الحد الذي يعبِّر عنها بالميتافيزيقية. وقد سبق في كتاباتي، التي نشرت في ثلاثة عشر عدداً من صحيفة (رسالت)، أن انتقدت مدَّعيات الدكتور كديور، وأثبتّ بالأدلة والأسانيد عدم صحة الأدلة التاريخية والعقلية التي أقامها على نفي الصفات الميتافيزيقية للأئمة عليهم السلام[1]، وأن ما نقله عن المامقاني، من أن أكثر العقائد الشيعية الراهنة من الغلوّ، غيرُ صحيح ومحرّفٌ تماماً.

وحي»، والسيد أحمد الفهري الزنجاني في كتاب «سالار شهيدان»، والسيد محمد مهدي المرتضوي في كتاب «يك تحقيق عميق تر در موضوع قيام إمام حسين»، ورضا الأستاذي في كتاب «بررسي قسمتي أز كتاب شهيد جاويد»، والشيخ الصافي الگلبايكاني في كتاب «شهيد آكاه»، والسيد محمد النوري الموسوي في كتاب «پرتو حقيقت»، والشيخ محمد الكرمي في رسالة ضمها الى الجزء الثاني من شرحه لنهج البلاغة، ومحمد تقي صديقين الإصفهاني في كتاب «حسين وپذيرش دعوت» (المنتشر سنة ١٣٥١هـ ش)، ومحمد حسين الأشعري، وحسين الكريمي، والسيد حسن آل طه في كتاب «يك بررسي مختصر پيرامون قيام مقدس شهيد جاويد حسين بن علي عليه السلام»، والشيخ علي الكاظمي في «راه سوم»، (قم، ١٣٩١، في ١٢٨ صفحة)، والميرزا أبو الفضل الزاهدي القمي في كتاب «مقصد الحسين»، (قم، ١٣٥٠، ص٥٦)، ومحمد علي الأنصاري في كتاب «دفاع أز حسين»، وعبد الصاحب محمد مهدي المرتضوي اللنكرودي في كتاب (جواب أو أز كتاب أو)، والشيخ علي پناه الإشتهاردي في كتاب «هفت ساله چرا صدا در آورد؟». كما كتب الشيخ الأستاذ مطهري انتقادات مختصرة على هامش نسخة من كتاب «شهيد جاويد» طبعت فيما بعد، وقد كتب الشيخ صالحي النجف آبادي ردوداً على تلك النقود. كما ذكر الشيخ اليزدي في مذكراته أن شطراً من كتاب «حسين بن علي را بهتر بشناسيم» يختص بالردّ على هذا الكتاب.

(١) طبعاً ذكرت في ذلك النقد أنه لا ينفي هذه الصفات صراحة، وإنما غاية ما يريد قوله: إنه وبمعزل عن صحة أو سقم تلك الصفات فإن الإمامة لا تدور مدارها، وإنما هي تدور مدار العقلانية، والعدالة، والشجاعة، والصفات الاعتيادية الأخرى، الموجودة عند سائر الناس، إلا أنه من الناحية العملية يتطرق إلى أمور تؤدي بالضرورة إلى نفي هذه الصفات.

كما قال الدكتور كديور في المؤتمر المذكور: «ليس هناك حالياً من يقول: إنه غالٍ، أو متحجرّ. فلا بد من تحديد ذلك. وقد أثبت الشيخ صالحي النجف آبادي في مؤلَّفاته أن الفكر الحقيقي في مجال الإمامة لو تجاوز الخط الذي وقف عنده سيغدو غلوّاً».

وطبعاً لم يتضح سبب ذهاب الشيخ صالحي النجف آبادي، وبتبعه الدكتور كديور، إلى القول بأن نفي علم الغيب، والنصب الإلهي، وما إليهما، مائزٌ بين الغلو وغيره. وربما استدلا لذلك بالعقلانية المعاصرة التي تسود العالم، فنقول: إن هذه العقلانية محلّ بحث ونقاش واسع.

وقال الشيخ محمد تقي فاضل ميبدي في هذا المؤتمر: «إن أساس الإسلام هو العقل. ويرى الشيخ صالحي النجف آبادي أن الغلو هو آفة العقل. ويقول: إن الذوبان في شخص يؤدي إلى تعطيل العقل، والسقوط في شرك الغلو والعصبية، وهي مسألة تسود العالم الثالث أكثر من غيره». وضمن إشارته إلى تحكيم العقل، والنقد المضموني، الذي ذكره ابن خلدون كأحد أساليب النقد، قال الشيخ فاضل ميبدي: «يمكن إدخال هذا المدعى في النصوص الدينية أيضاً». وأضاف: «إنّ الشيخ صالحي يرى أن الدين الموجود حالياً عندنا مشوبٌ بالأخطاء، وبحاجة ماسة إلى تصفيته من الشوائب. وإن كتاب «شهيد جاويد» كان أول مؤلَّف علمي في هذا الاتجاه». وقال: «لا ينبغي لعالم الدين أن يعترف بخطوط حمراء ترسم حول البحث العلمي»[1].

إن (العقل) في كلام الشيخ فاضل ميبدي يفتقد إلى الوضوح. فالعقل في النصوص الدينية هو (ما عُبد به الرحمن، واكتسب به الجنان). وفي كتاب العقل من «الكافي» عُرِّف العقل بأنه المطيع للباري تعالى محضاً. ومن جهة أخرى فإن العقل الحديث هو الذي يرتب الوسائط المادية على أفضل شكل؛ للوصول إلى الأهداف المادية. فعلينا هنا أن

(١) نقلاً عن وكالة أنباء العمل الإيرانية، ٢٢/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

نرى ما هو العقل الذي يكوّن أساس الدين؟ أجل، إن العقلانية المنطقية البحتة، وغير الممتزجة بالأوهام والظنون، والتي تؤدي إلى الانقياد لله تعالى، ولا تنظر إلى المعتقدات الحديثة نظرة انفعالية، بل نظرة انتقادية، هي التي تكوّن أساس الاعتقاد الديني.

كما أن الغلو الذي يعدّ آفة العقل مبهم أيضاً؛ فإن الغلو الذي ظهر في برهة من التاريخ تهمة كان يستخدمها الخصوم سلاحاً ضد بعضهم. والواضح هو أن الغلاة هم الذين أشركوا؛ بتأليههم الأئمة، أو إشراكهم مع الله في الخلق والأمر[1]. ولكن هناك من نسب الغلو إلى كل من يثبت للأئمة صفة غير اعتيادية. فمثلاً: نقل الشيخ المفيد في «تصحيح الاعتقاد» عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد، أحد مشايخ قم، قوله: «إن أول مراتب الغلو نفي السهو عن النبي والإمام». وعليه يجب على الشيخ فاضل ميبدي أن يوضِّح مراده من الغلو، حتى لا يتهم عامة الشيعة الاثني عشرية، الذين يذهبون إلى عصمة الأئمة، وعلمهم الغيب، والنصب الإلهي، وظهور الكرامات على أيديهم، بالغلو، الذي هو آفة العقل.

إن عبارة الشيخ فاضل ميبدي، التي تعاطف بها مع الشيخ صالحي نجف آبادي، حيث قال: «إن الذوبان في شخص يؤدي إلى تعطيل العقل، والسقوط في شرك الغلو والعصبية»، قريبةٌ من العبارة القائلة: «حبّ الشيء يعمي ويصمّ». ولو أردنا أن ندقق في هذا المعنى فعلينا أن نفصل بين نمطين من الحب، أو نوعين من (الذوبان): الحب

---

(١) يجدر في هذا المجال ملاحظة التلخيص الذي قام به العلامة المجلسي، فإنه بعد نقل الروايات الكثيرة والمختلفة حول الغلو قال: «اعلم أنّ الغلو في النبي والأئمة عليهم السلام إنما يكون بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء لله تعالى في المعبودية، أو في الخلق والرزق، أو أن الله حلّ فيهم، أو اتحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمة عليهم السلام: إنهم كانوا أنبياء، أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأن معرفتهم تغني عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي (بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦).

المستند إلى العقل؛ والحب الأعمى، القائم على العواطف والأحاسيس، وغير العقلاني. فلو أن العقل أوجب علينا حبّ الكمال لم يعد هذا الحبّ يعمي أو يصمّ، ولم يؤدِّ إلى تعطيل العقل، ولا إلى العصبية. فحبّ الله، الذي هو الجمال المطلق، ليس له حدود، وليس فيه آفة؛ لقيامه على العقل. وعليه فمجرد مشاهدة حماس شخص في حبّه لا يسيغ لنا أن نتسرّع في إصدار الحكم عليه، واتهامه بالغلو المعطِّل للعقل. ولا يمكن اتهام الشيعة بالغلو وانعدام العقل بسبب حبّهم لأهل البيت عليهم السلام، لا باعتبارهم علماء وأتقياء (وهو ما يراه الكثير من أهل السنة) فحسب، بل لكونهم منصوبين من قبل الله، والذين يجب حبهم بأمر الله تعالى، حيث قال: ﴿**قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلا المَوَدَّةَ فِي القُرْبَى**﴾. إذا كان القرآن حقّاً وصدقاً، وقد ذكرت فيه آية التطهير: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾، فعندها نجد مَن يرى عدم عقلانية حبّ هؤلاء المطهَّرين مرتكباً لما يخالف العقل. إن هؤلاء يذوبون أحياناً هياماً بفلسفة التشكيك ـ على النمط الغربي والعقل العلماني ـ إلى حدّ العصبية والغلو. وإن مقولة: إن عالم الدين ينبغي أن لا يعترف بأي خط أحمر في دائرة البحث العلمي هي بحّد ذاتها خط أحمر يهدِّد العلم والدين ويحدِّدهما؛ إذ إن تجاهل هذين الخطين الأحمرين، المتمثلين بالمنطق والوحي، يؤدي إلى الانغماس والذوبان في قيم الحركة التنويرية.

الولاية من الصوفية إلى الصفوية
بين التصوّف والتشيّع

أ. محمد دهقاني[١]
ترجمة: علي الوردي

مدخل

يشكل مفهوم «الولاية» محور المنظومة الفكرية لدى المتصوفة. فالكثير من المكونات يمكن إقصاؤها من دون أن تتسبب في أضرار على جوهر المنظومة، بينما لو أقصينا عنصر الولاية، وعلاقة المريد بالمراد، فسوف لن يبقى من التصوف شيء.

ولمفهوم «الولاية» في الفكر الصوفي ذات الأهمية التي لمفهوم «الإمامة» في التشيع.

والتشيع ـ الذي يعني الاتباع ـ مبنيٌّ على الطاعة المطلقة للإمام. ومَنْ أنكر «الإمامة» فقد بات منكراً لحقيقة التشيع.

وما تدور حوله فقرات هذه الدراسة هو استعراض لعنصر الولاية في التصوف، ومقارنته بعنصر الإمامة في التشيع، لنصل في النهاية إلى النتيجة التي تمخضت عن دمج

---

(١) باحث إسلامي.

هذين العنصرين، ليتبلورا في دولة ستشهدها إيران لاحقاً، عرفت بالدولة الصفوية.

الولاية عند المتصوّفة

من وجهة نظر الصوفية فإن «الولي» هو قطب عالم الإمكان، ولولاه لساخت الأرض والسماوات ومَنْ عليها، ولتداعى الكون برمّته. ولذلك فإن تصور الكون خالياً من الولي يعد لدى الصوفية من المحالات.

و«الولي» عندهم هو الإنسان الكامل الواصل إلى الحق، والبالغ مرتبة روحية لا يدانيه فيها أحد من الناس المعاصرين له. ويطلقون عليه «القطب»؛ لاعتماد الكون عليه. فلو فني القطب فني معه الكون بأسره. ولهذا اعتقدوا بأن الأرض لا تخلو من «قطب» أو «ولي»، فإذا ارتحل الولي حلّ محله (مباشرة) ولي آخر.

ويتميز الولي بالخفاء، فهو لا يعلن عن شخصيته أو يجاهر بها، وإنما يزاول حياته كشخص عادي، ويخالط الناس كأي فرد منهم.

ومع أنه يحمل عبء هداية الناس وإرشادهم إلا أنه لا يمتلك صلاحية دعوة الناس إلى نفسه، والترويج لها جهاراً.

وتعتقد المتصوِّفة أنّ الأولياء مخفيون، لا يعلم أمرهم إلا الله، ولا يعرفهم غيره؛ ويستندون في ذلك إلى الحديث القدسي المشهور عندهم: «أوليائي تحت قبابي، لا يعرفهم غيري»[1].

وإذا كان هذا هو حال الولي فكيف يتسنى له القيام بمهمة هداية الناس وإرشادهم؟ إن مهمة «الولي» الإرشادية ليست مهمة عامة تشمل جميع الناس، وإنما تنحصر

(١) حول شهرة هذا الحديث لدى الصوفية راجع: باقر صدري نيا، موسوعة التراث الصوفي: ١٦٦، سروش، طهران، ١٣٨٠هـ ش (فارسي).

مهمته في خصوص مَنْ طلب الهداية والإرشاد، وعندئذ يتبنى الولي هذا الشخص، ويعتني به، ويتولى مهمة إعداده الروحي.

و«الطلب» من المفاهيم الصوفية المهمة. وما لم يتحصَّل هذا «الطلب» لدى المرء فليس بإمكانه معرفة الطريق إلى الحقيقة. وهذا ما قصده مولانا ـ الشاعر جلال الدين الرومي ـ عندما ذكر أن «العطش» أهم من «الماء» فقال: «لا تطلب الماء واطلب العطش، حتى يفيض عليك الماء من كل صوب، من فوق رأسك، ومن تحت قدميك».

ويصور مولوي هذا الموضوع في كتابه «فيه ما فيه» بقوله: «بمجرد أنك وجدت نفسك تمتلك رأس المال، أي الطلب، فلا تقف عنده، وحاول جاهداً أن تضيف إلى طلبك طلباً كثيراً. ففي الحركة بركة، وإن لم تفعل فإنك تخسر ما عندك من رأس المال. وأنت لست أدنى مرتبة من الأرض. فالأرض تتحرك وتهتز، وتنقلب بالمعول، وبذلك تنبت وتعطي من كل زوج بهيج، لكنها إن تركت ولم تحرث ستتصلب وتشتد. فإنك إن وجدت في نفسك الطلب فجدّ بالسعي ذهاباً وإياباً، ولا تُقلْ: ما الفائدة من وراء هذا السعي؟ فالفائدة سوف تظهر تباعاً من خلال ذهابك وإيابك»[١].

لكن السؤال المهم هو كيف يتبلور عنصر «الطلب»، الذي هو في الحقيقة العنصر الذي يأخذ بيد السالك نحو «الولي»، كيف يتبلور ويظهر في صاحبه؟

في أغلب الأحيان ينشأ «الطلب» من خلال طرق خفية؛ فأحياناً ينشأ من خلال الإلهام الباطني؛ وفي أحيان أخرى ينشأ نتيجة حوادث وأمور خارجية تقع للسالك، فتوجد فيه نوعاً من التحول أو التبدل conversion. وبحول الله وقوته ولطفه وعنايته يتسنى للسالك العثور على «الشيخ» أو «المراد»[٢].

---

(١) مولانا جلال الدين محمد البلخي، فيه ما فيه: ٢٤٧، تصحيح: بديع الزمان فروزانفر، الشركة الخاصة لناشري الكتب الإيرانية، طهران، بي تا.

(٢) «وبمجرد أن وضع المريد الصادق قدمه على طريق الطلب، وأقبل على جذبات العناية، وأدار

ويُعدّ مفهوم «العناية» من الركائز الأخرى التي يتكئ عليها الفكر الصوفي. والمراد من «العناية» هو اللطف الأزلي المقدَّر من قبل الله سبحانه، الذي يختص بطائفة من الناس ولا يشملهم جميعاً.

والتوفر على هذا العنصر، أي «العناية»، لا يخضع إلى منطق أو سلوك محدد، أو على الأقل هو خارج عن نطاق السلوك والمنطق البشري. ولذلك يعبر عنه الصوفية بـ «العناية غير المعلَّلة» ويريدون بذلك خلوّها من العلل، وعدم معرفة السبب من شمولها لبعض الخلق وعدم شمولها لآخرين[1].

وعلى كل حال فعندما تشمل «العناية» الإلهية أحداً من الناس سوف يقع في طريق الهداية، ويتحول بشكل لا إرادي إلى حلقة في سلسلة الهداية، التي يتصل أحد طرفيها بـ «الولي»، ليكون هذا الشخص من الآن فصاعداً خاضعاً لتربية وإعداد الولي نفسه.

ومن ميزات «الولي» المهمة هي اطّلاعه على مكنونات ضمائر أتباعه ومريديه الذين يشرف على تربيتهم، فهو ملمٌّ بما في نفوسهم، ولا تخفى عليه بواطنهم. وهذا يمكِّنه من العمل على هداية كل واحد من مريديه، بقدر استعداده، وبقدر ما يملكه من مقوِّمات.

إذاً فالهداية التي يقوم بها الولي تتم بصورة فردية، وليس هناك ثمة دستور أو منهج يسير عليه كافة المريدين؛ ليهتدوا من خلاله، أو ليصلوا عبره إلى طريق الهداية، وبالتالي إلى غايتهم ومقصودهم النهائي.

ظهره لمألوفات الطبع ومستلذات النفس، واتجه بكله لجناب العزة، عندئذ يفيض عليه جناب العزة جمال الشيخ الكامل الواصل، لينعكس في مرايا قلبه» (نجم الرازي، مرصاد العباد: ٢٤٠، باهتمام: محمد أمين رياحي، مؤسسة النشر العلمية والثقافية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٥).

(١) فيه ما فيه: ٢١٢ ـ ٢١٣. وبهذا الصدد يقول نجم الدين الرازي، في مرصاد العباد: «في البدء تكون الهداية، لكن ليس بواسطة الأنبياء، ولا بالاستعانة بالشيخ المراد، وإنما جوهرها الطلب، الذي يكمن في بواطن القلوب، والذي يتكون بواسطة العناية» (مرصاد العباد: ٢٢٧).

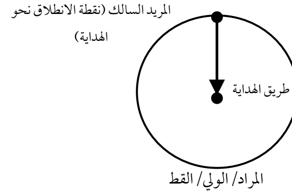
ومما تقدم يمكننا حصر خصائص الولاية الصوفية بالأمور التالية:

١ـ إن «الولي» لديهم شخص مخفيٌّ، لا يجاهر بنفسه، ولا يدعو لها بشكل علني.

٢ـ الحاجة / الطلب يوجد انجذاباً في قلب السالك يجره ويهديه باتجاه المراد / الولي.

٣ـ يقوم الولي بالهداية بصورة فردية، آخذاً بنظر الاعتبار استعداد كل واحد من مريديه.

ويمكن تصوير نموذج الولاية الصوفية من خلال الرسم البياني التالي:



فالمسافة بين كل واحد من المريدين وبين مصدر الهداية، الذي هو الولي، غير متساوية. يعني لو فرضنا أن «الولي» تحيط به مجموعة من الدوائر المتداخلة، وكل سالك استقر على محيط أحد هذه الدوائر، وبدأ حركته من النقطة التي استقر عليها باتجاه مصدر الهداية، الذي يشكل قطب الدوائر كلّها، أي الولي، فسوف يقطع كل سالك أو مريد (أو طالب هداية) شعاعاً مختلفاً ينطلق من محيط الدائرة المتعلقة به إلى المركز، وبذلك تتعدد الأشعة، وتختلف الطرق التي يسكلها كل واحد من المريدين، ولا ينطبق أحدها على الآخر، فلا يسلك مريدان طريقاً واحداً أو مسلكاً مشتركاً، فكل مسلك باتجاه مصدر الهداية يختلف عن المسلك الآخر في الطول والنوع، وربما يتقلص هذا الاختلاف إلى درجة يصعب التمييز بين المسلكين، إلا أن ذلك لا ينفي وجود التفاوت بينهما.

وبعد أن يجتاز السالكون هذه الطرق المختلفة فإنهم يصلون في النهاية إلى مقصد

واحد، وهو مركز الدائرة، أي «الولي». ومن هنا ذهب المتصوفة إلى أن «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق».

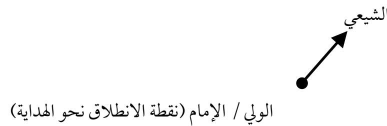
وبهذه الصورة التي نشاهدها أعلاه نستطيع أن نجزم بأن الاتجاه الصوفي لا يتمتع ببعد اجتماعي، وإنما هو يركز بصورة أكبر على الفرد بشكل مستقل.

الولاية في المذهب الشيعي، مقارنة ومقاربة

لكن لو تحولنا إلى الولاية لدى الشيعة لوجدنا أن «الولي» أو «الإمام» تتسع ولايته لتشمل كافة المسلمين. فهو يعلن عن نفسه للجميع، ويعرِّفها لهم. فهو ـ على حد قولهم ـ يتمتع بـ«الظهور»، وأحكامه سارية على الجميع، والكل ملزم بتنفيذها. كما على كل واحد من الشيعة معرفة إمام زمانه، ومن ثم اتباعه.

إذاً مسألة «الطلب» هنا ـ أي لدى الشيعة ـ غير مطروحة، ويحل محلها «التكليف» و«الوظيفة». ونقطة الانطلاق نحو الهداية هي ذات «الولي» أو «الإمام». والهداية هنا تتم بصورة جماعية وفردية على السواء، فعندما يصدر الإمام حكماً ما فالجميع ملزم بتنفيذ هذا الحكم.

ويمكن رسم نموذج الولاية لدى الشيعة على النحو التالي:



ونلاحظ من خلال هذا المخطط أن الولاية لدى الشيعة هي اجتماعية أكثر من كونها فردية، خلافاً لما وجدناه لدى المتصوِّفة. ففي هذا النموذج تحتل «الطاعة» مجالاً أوسع بكثير مما تحتله «الإرادة». وهذا أمر يبدو طبيعياً جداً إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الهدف الذي تبتغي الولاية الشيعية تحقيقه، وهو إقامة الدولة العالمية؛ فإن أكثر ما تحتاجه

الدولة هو «الطاعة».

أما نظرية الحكم أو «الدولة» في نموذج «الولاية» الصوفية فهي غائبة تماماً.

الفرق الجوهري الآخر بين النموذجين هو في علاقة «الولي» بالله سبحانه من جهة، وبالناس من جهة أخرى، لدى كلٍّ منهما.

فـ «الولي» عند المتصوفة غير مصون من الخطأ، وليس هناك ضمان يبقيه في نفس المرتبة القربية من الله سبحانه. فهو في علاقته بالله محتاط وحذر جداً؛ فإن من شأن أقل انحراف عن جادة الصواب إقصاءه من مقام القرب والولاية. ولذلك فإن كثيراً من الأعمال المباحة، أو حتى المستحبة للآخرين، تُعتبر مكروهةً لـ«الولي»، وربما تعد لديه من السيئات. وعندهم بهذا الصدد روايات وأحاديث كثيرة. اشتهر من بينها: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»[1].

لكن «الولي» أو «الإمام» لدى الشيعة مصونٌ من الخطأ، ويصطلحون عليه بـ«المعصوم». وإضافة لذلك فإنه مطَّلع على خزانة علم الله اللامتناهي، فلا يمكن أن نتصور وقوع الخطأ منه، سواء في القول أو الفعل. فكل قول أو فعل يصدر عنه فهو عين الحقيقة والصواب، ولا يحق للعقل البشري المحدود الاعتراض عليه.

وبناءً على ذلك فإن علاقة «الإمام» بالناس ـ لدى الشيعة ـ تتبلور في ولايته المطلقة عليهم، سواء الولاية التكوينية أو التشريعية، فله الحق في التصرف بأرواح الناس وأموالهم.

وعلى الرغم من التصرف الذي تقره المتصوِّفة لـ«الولي» في روح ومال «المريد» إلا أن ذلك التصرف ليس تصرفاً قهرياً، وإنما يخضع لإرادة «المريد» نفسه، وعلى «المراد» مراعاة كل جوانب الحيطة والحذر في ذلك[2].

---

(١) موسوعة التراث العرفاني: ٢٢٠.

(٢) راجع بهذا الصدد: عز الدين محمود الكاشاني، مصباح الهداية: ٢٢٠ ـ ٢٢٨، تصحيح: جلال

وبالإضافة إلى ذلك فإن تصرف «المراد» بروح ومال «المريد» إنما هو من أجل تربية المريد، أي التربية الفردية فحسب، وليس لهذا التصرف غاية اجتماعية أو سياسية على الإطلاق.

ومن هذا المنطلق ينطلق المتصوِّفة في تكريسهم للعزلة والرياضة الروحية والابتعاد عن الدنيا وملذاتها (التي من أبرزها المشاغل السياسة والمناصب الحكومية).

والحاصل أن نموذج الولاية الصوفية لم يُصَغْ ولم يُعَدّ من أجل إدارة الدولة وممارسة الحكم، بخلاف ما عليه نموذج الولاية الشيعية، الذي يهدف لإقامة حكومة عالمية شاملة، تحقق السعادة للفرد والمجتمع على السواء.

ومما يجدر ذكره أن كلا النموذجين قد يوظَّفان توظيفاً سيئاً مخالفاً لما يبتغيانه، وذلك إذا تحوّلا من النظرية إلى التطبيق.

فعلى الرغم مما تهدف إليه نظرية الولاية الشيعية من تحقيق الدولة العالمية الشاملة، التي تسود كافة أرجاء الأرض، إلا أنها إذا ما خرجت إلى حيِّز التطبيق فإنها تتمظهر بصورة المعارض للدولة، والمناهِض لنظرية الحكم؛ وذلك لأن الشيعة يخصون الولاية بالإمام الغائب، الذي لا يتيسر ظهوره «في الوقت الحاضر»، كما لا يعلم إلى متى سيدوم غيابه، وكل حكومة تقام في زمن الغيبة فإنها تعد «غاصبة»، وعلى أبناء الشيعة الوقوف في وجهها والتصدي لها، وفي حال خافوا الضرر على أنفسهم أو مالهم فليس عليهم سوى مداراتها ومسايستها، عملاً بمبدأ التقية، إلى أن تزول.

أما نظرية «الولاية» لدى المتصوفة فبالرغم من أنها لم تُصَغْ لإدارة البلاد وإقامة الحكم فيها إلا أن واقعها التطبيقي يمنح «الشيخ» أو «الولي» صلاحيات واسعة جداً، بحيث تمكنه من إنشاء الحكومة وإدارتها بكل سهولة[1]. وهذا ما حدث بالفعل؛ إذ

الدين همايي، هما، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٧٦.

(١) لقد قرن مشايخ الصوفية منذ البدء إمكانياتهم وقدراتهم الروحية بما يتمتع به الملوك والزعماء من

شهد تاريخ إيران قيام دولتين صوفيتين، هما: دولة الفدائيين (سربداران)؛ والدولة الصفوية.

والجدير بالذكر هو أن الدمج بين «ولاية» المتصوِّفة و«ولاية» الشيعة قد تجسد إلى حد كبير في الدولة الصفوية. فالشاه فيها يمثل «المرشد الكامل»[1]،الذي يقع على عاتقه هداية الناس وإرشادهم نحو الخير والصلاح. وهذا الجانب يتطابق مع الولاية الشيعية. أما الولاية الصوفية فتتجسد في شخص الشاه من ناحية كونه لا يرتجي من الناس «الطاعة» فحسب، وإنما التحوُّل إلى مريدين له.

ومنذ ذلك الحين أصبحت الولاية الظاهرية على الخلق، التي يبتني عليها الفقه الشيعي ويقوِّمها في الوقت نفسه، والولاية الباطنية، التي هي محور الفكر الصوفي، تتجسّدان في شخص الشاه، وتمنحانه نفوذاً واسعاً، وسلطةً لا حصر لها.

ونظراً للنموذج الصوفي للولاية فإن على الشاه الذي يسعى ويحرص على هداية الناس أن يكون مطلّعاً على ضمائر وبواطن الناس، الذين هم رعيته ومريدوه في الوقت نفسه.

ولكي يبرهن على ولايته الروحية والباطنية فلابد أن يكون الشاه «جاسوس القلوب»؛ وذلك أن هذه الفقرة كانت من المعتقدات السائدة لدى المتصوِّفة، وكانوا يعبرون عن ذلك بأن الأولياء «جواسيس القلوب»[2].

النفوذ والسيطرة. وقد عملوا جاهدين على تحقيق مثل ذلك النفوذ. وكثيراً ما طمحوا لذلك. وأبرز ملامح ذلك الطموح هو ما نجده من إطلاق اسم الملك أو السلطان على مشايخ الصوفية المتأخرين.

(١) سيوري، راجر، إيران در عصر صفوي (إيران في العهد الصفوي): ٢، ٩٠، ٩٧، ترجمة: كامبيز عزيزي، منشورات المركز، طهران، الطبعة العاشرة، ١٣٨١.

(٢) نقرأ في كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي (٣٨٠هـ)، نقلاً عن أبي عبد الله

ومن أجل أن يثبت الشاه أنه من جملة الأولياء الموسومين بـ «جواسيس القلوب» كان لابد له من بثّ جواسيسه بين الناس، وكان يلزمهم أن يطّلعوا على أدق تفاصيل حياة الناس، وقد يصل به الأمر أحياناً ليقوم هو بنفسه بالتجوال ليلاً متنكّراً. وقد أثار ذلك فضول العامة، بحيث بدأت الأساطير والقصص تحاك حول سلوك الشاه الغريب هذا[١].

ومن جهة أخرى فقد كان من العسير على الشاه القيام بهداية الناس كلٌّ على حدة وبشكل منفرد، فكان لابد للجهاز الحاكم للدولة الصفوية من إيجاد الحل لهذه المشكلة، وقد توصل أخيراً إلى حلٍّ مفاده أنّ الناس يسيرون بشكل جماعي ـ من حيث يشعرون أو لا يشعرون ـ نحو الحقيقة التي ينشدها الشاه.

وبذلك كانت الروحانية الصفوية تُعَدُّ الذراع الإرشادي الأيمن «المرشد الكامل» للشاه، وتعينه على إرشاد الناس وهدايتهم.

ومنذ ذلك الوقت أُقصي عنصرا الطلب والحاجة، ولم يعد لهما دور في مسألة الهداية.

فقد كان الشاه يقف على رأس الهرم، ويرمي بشباك الهداية في بحر المجتمع؛ ليصطاد السمك التائه، الذي هو الرعية الضالة والعامة من الناس؛ ليسوقهم نحو الحقيقة التي

الأنطاكي: إذا جالستم أهل الصدق فجالسوهم بالصدق؛ فإنهم جواسيس القلوب، يدخلون في أسراركم، ويخرجون من هممكم (الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: ٢٤، المكتبة الثقافية الدينية، مصر، بي تا).

وقد اطّرد ذكر هذا القول في كتب المتصوفة. واعتبره البعض من جملة الأحاديث. ويجدر بي هنا أن أبعث بشكري وتقديري لصديقي العزيز السيد شهروز خنجري الذي مكنني من العثور على مصدر هذا القول.

(١) لقد كان تجوال الشاه عباس في شوارع وأزقة مدينة إصفهان متنكراً في الليل مثاراً لفضول العامة، ومصدراً لحكاياتهم وأساطيرهم التي راجت كثيراً، والتي لازال البعض يتداول نقلها إلى يومنا هذا (إيران في العهد الصفوي: ٩٩).

يبتغيها هو.

وعلى هذا النحو تمكنت الدولة الصفوية من تفريغ نموذجي الولاية: الشيعي؛ والصفوي، من محتواهما، وبالتالي توظيفهما في عكس ما كانا يهدفان له.

فلقد أصبح التشيع، الذي عارض التوقيت، ولم يحدد وقتاً لدولة العدل والقسط المتعلقة بالإمام الغائب؛ وذلك من أجل معارضة كل حكومة تقام قبل الغيبة، مساهماً في دعم وإسناد حكومة دنيوية، على خلاف الهدف الذي كان ينشده.

أما التصوف، الذي كانت دعوته تنصبُّ على تربية الإنسان وتهذيبه وإعداده روحياً بوصفه فرداً محدَّداً، فقد تحوّل الآن إلى مشروع لهداية المجتمع بأسره.

لقد تمكنت الدولة الصفوية من خلال توظيف هذا الدمج بين النموذجين أن تصمد لقرنين من الزمن، لكن النهاية البائسة أثبتت مرة أخرى بأن الخلط والدمج بينهما على هذا النحو من شأنه جرّ الويلات على الدول والحكومات التي توظفه براغماتياً.

علم الكلام والتعدّدية المذهبية

هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم أصول المذهب الشيعي؟

أ. محمد حسن قدردان قراملكي[١]

ترجمة: أحمد فاضل السعدي

تتكوّن الأديان والمذاهب من أصول وأحكام يعتبر قبولها والإيمان بها اعتناقاً للدين، والعكس صحيح؛ فإن انكار أصل منها بمنزلة الارتداد عن الدين، ومن الضروري تحديد أصول الدين وتوضيحها؛ إذ عدم تحديد معناها من قبل الشارع والنبيّ ربما يؤدي إلى نقصانها أو زيادتها نتيجة لتصوّرات مختلفة، ويدفع كلّ مذهب إلى القول بأنه الدين الخالص، مع اتهام غيره بالعدول عن الأصول، والتحذير من تغلغل الباطل إلى الدين، وتظهر حالة تكفير الآخر، مما ينتهي إلى زعزعة الدين وإثارة المناقشات الداخلية؛ من هنا تتضح أهمية البحث في تحديد أصول الدين والكشف عنها، الأمر الذي لا يختصّ بالإسلام، بل يسري إلى الأديان والفرق جميعها، وخير شاهد على ذلك ظهور الفرق والمذاهب في الأديان الأخرى كالمسيحية.

---

(١) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسي في إيران.

يتعرّض هذا المقال إلى تحليل مبدأ الإمامة في الإسلام ودراسته، لكن لا بد ـ بدايةً ـ من بيان أصول الدين بصورة موجزة.

تعريف أصول الدين وأركانه

كان الاعتقاد بأصلي التوحيد والنبوة ـ ويتبعهما المعاد ـ شرط لتحقق الإسلام في عهد الرسالة المحمدية، ورغم وجود مجموعة تعاليم عقدية وعملية في الإسلام يعتبر التصديق بها من واجبات الدين وضرورياته إلا أنها تتفرّع عن الأصلين المذكورين، فالاعتقاد بالصفات الثبوتية الإلهية كالعدل والحكمة، والإيمان بالمعاد، والأحكام العملية الفقهية كالصلاة والصوم مثلاً تعدّ من لوازم التوحيد والرسالة، فإنكارها إنكار لهما.

مع ذلك، ذهب متكلمو بعض الفرق والمذاهب إلى وجود أصول أخرى، فها هم المعتزلة يقولون بخمسة هي: ١ـ التوحيد. ٢ـ العدل. ٣ـ الوعد والوعيد. ٤ـ المنزلة بين المنزلتين. ٥ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]، دون أن يتطرقوا إلى النبوة بوصفها من أصول الدين؛ لأنهم يعتقدون بدخولها تحت عنوان العدل، كما هو الحال بالنسبة إلى الأعواض فإنها من الألطاف الإلهية عندهم؛ فلا حاجة لذكرها بصورةٍ مستقلة.

أمّا الأشاعرة فاكتفوا بأصلين هما: التوحيد والنبوة[٢]، فيما اختلف الإمامية في عدد أصول الدين؛ فذهب المشهور إلى أنها خمسة: ١ـ التوحيد. ٢ـ العدل. ٣ـ النبوة. ٤ـ

---

(١) من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران، رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمناهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحي الاخير في إيران، له مؤلفات عديدة قيّمة.

(٢) ذكرت بعض كتب الأشاعرة عدداً من فروع الدين ضمن أركان الإسلام، لمزيد من الاطلاع راجع: البغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق: ٢٦٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

الإمامة. ٥ـ المعاد.

لكن هذا الاستقراء لا يـخلو عن مناقشة؛ ذلك أن ثلاثةً منها (العدل والإمامة والمعاد) ليست من الشروط المستقلّة للإسلام، بل ترجع إلى الأصلين الآخرين، وأرى من الضروري توضيح ذلك ـ ولو بشكلٍ مختصر ـ: فإذا كان المقصود من الأصول ما يشترط في اعتناق الإسلام بحيث يؤدّي الترديد به والإشكال عليه إلى التشكيك بإسلام الفرد المتردّد، فالاستقراء المذكور غير مانع؛ إذ الأصول الثلاثة لا تعتبر شرطاً لقبول الإسلام بشكل مستقلّ؛ بل تتفرّع عن التوحيد والنبوة؛ فاشتراطها محلّ خلاف. وأما إذا أريد منها غير ذلك، كما لو أريد تلك الأصول التي يعدّ الاعتقاد بها أمراً واجباً من منظار إسلامي، باعتبارها تعاليم دينية، فالاستقراء غير جامع؛ لأن عقائد من قبيل الإيمان بالغيب وصفات الله الثبوتية كالحكمة والرحمة ينطبق عليها المعيار المذكور دون أن تدخل في هذا الاستقراء.

ويعرّف العلامة الطباطبائي أصول الدين بأنها التعاليم الإساسية العقدية، مقابل الأحكام العملية (الأخلاق)، ويقول في بيان عددها: القسم العقائدي: مجموعة عقائد أساسية وحقائق يجب على الإنسان أن يبني حياته على أساسها، وهي الأصول الثلاثة العامة: التوحيد والنبوة والمعاد، وعند اختلال أحدها لن يتحقق مفهوم اتّباع الدين[1].

ويؤكّد المفكر الشهيد المطهري أن الأصول الخمسة إنما هي أصولٌ للمذهب الشيعي للدين، ويذكر ـ بعد الإشارة إلى أشكال عدم جامعية الاستقراء المذكور ومانعيّته ـ قائلاً: الحقيقة أن الأصول الخمسة المذكورة قد اختيرت بهذه الصورة؛ لأنها تحدّد الأصول التي يجب الاعتقاد بها والإيمان من منظار إسلامي من جهة، ولكونها توضّح الدين وتحدّده من جهة أخرى، ويمتاز أصل الإمامة ـ من وجهة نظر شيعية ـ بالجهتين

(١) القرآن في الإسلام: ١٣٧.

معاً؛ أي أنه داخل في نطاق الدين وموضح للدين ومحدّد له[١].

ويقول في موضع آخر: إن العدل والإمامة معاً علامة التشيّع، من هنا يقال: إن أصول الدين الإسلامي ثلاثة، فيما أصول المذهب الشيعي اثنان، وهما: العدل والإمامة[٢].

وقد شهد البحث في أصلي العدل والمعاد نقاشات حادّة إذا ما قيسا إلى أصل الإمامة، ذلك لأنهما من العقائد التي قالت بها الفرق والمذاهب الإسلامية جميعها، فلا نجد مذهباً ينكر المعاد والعدل الإلهي، وإن كان هناك اختلاف في تفسير العدل نفسه؛ من هنا لم يذكرهما بعض أعاظم الإمامية ضمن أصول الدين؛ فقد ذكر المحقق الطوسي نظرية الأشاعرة والمعتزلة ـ دون أن يتطرّق إلى المعاد ـ ضمن أصول الدين، وقال: والشيعة يقولون بالإيمان بالله وتوحيده وعدله، وبالنبوة والإمامة[٣].

الإمامة ركن الإسلام

أثار أصل الإمامة جدلاً محتدماً وخطيراً بين المسمين[٤]، فقد كفّرت كلّ فرقة الأخرى بسببه، واعتبرت غيرها محروماً من النجاة والسعادة الأخروية، بل لطالما حكمت عليه بالنجاسة؛ فها هو أبو الفتح الأسروشي (٦٣٢هـ) مثلاً، والذي يعدّ من

(١) مرتضى المطهري، آشنائي با علوم إسلامي، علم كلام، درس ٨: ٩، انتشارات اسلامي، قم، ١٣٦٢ش/ ١٩٨٣م.

(٢) مرتضى المطهري، العدل الإلهي: ٥٦، انتشارات إسلامي، قم ١٣٦١ش/ ١٩٨٢م، والنبوة: ٣٥.

(٣) خواجه نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ٤٠٥، وقواعد العقائد: ١٤٥، مركز مديريت حوزة علمية، قم.

(٤) لمزيد من الاطلاع حول عدد الشهداء الذين قدّمهم التشيع في هذا الطريق راجع: العلامة الأميني، شهداء الفضيلة.

متكلّمي أهل السنة، يعتقد بكفر منكري أمامة أبي بكر[١]، كما يذهب بعض متكلّمي الإمامية إلى القول بأن منكر إمامة الإمام عليّ كافر حقيقةً وإن كان مسلماً في الظاهر؛ ولذا خضع هذا الأصل لاستئثارٍ مذهبي، وشكّل مانعاً أساسياً عن الحقيقة بالنسبة إلى المذاهب والفرق المختلفة (التعددية المذهبية)، وعلى هذا الأساس، ونظراً للأهمية الكبرى لمقولة الإمامة.. نتناول هذه القضية بالبحث والدراسة: هل الإمامة من أركان الدين وأصوله أو لا؟ فإذا كانت كذلك لزم الحكم بالكفر الحقيقي على سائر الفرق الإسلامية، وإن لم تكن كذلك تدخل التعددية المذهبية ومخالفو الإمامية تحت مظلّة الإسلام الحقيقيّ.

موقف أهل السنة (الإمامة مسألةٌ فقهية)

هل الإمامة واختيار الإمام بعد رحيل النبي من الشؤون الإلهية أم الوظائف البشرية؟ وهل عيّن الخالق سبحانه خليفةً ووليّاً وقائداً للمسلمين بعد النبي أم ترك ذلك للناس؟ وبعبارة أخرى: هل أن تعيين الإمام من الأفعال الإلهية، فتغدو مسألة كلاميةً أم من أفعال المجتمع والمكلّفين مما يصيّرها مسألةً فقهية فرعية؟ ويتفرّع هذا السؤال والجواب عنه على نمط فهمنا للإمامة وتعريفنا لها.

يعرّف أهل السنة ـ عموماً ـ الإمامة ويقسّمونها انطلاقاً من منظار الرئاسة والنظام الدنيوي، ولذا يوكلون مهمّة نصب الإمام وتكوين الحكومة إلى الناس وأهل الحلّ والعقد، من هنا كانت الإمامة عندهم موضوعاً فقهياً لا كلامياً.

ونشير هنا إلى بعض آراء الإشاعرة، يقول أبو حامد الغزالي: إعلم أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمّات، وليس أيضاً من فنّ المعقولات، بل من الفقهيات[٢]،

---

(١) أبو الفتح الاسروشني، فصول الاسروشني، مبحث الإمامة، نقلا عن إحقاق الحق ٢: ٣٠٧.

(٢) محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقادات: ٢٣٤.

ويقول سيف الدين الآمدي: واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الأمور اللابدّيات بحيث لا يسع المكلّف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى من الواغل فيها[1]، ويقول التفتازاني: لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات[2]، ويقول القاضي الإيجي: الإمامة عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسّياً بمن قبلنا[3]، ويقول المحقق الجرجاني: ليست من أصول الديانات والعقائد ـ خلافاً للشيعة ـ بل هي عندنا من الفروع المعلّقة بأفعال المكلّفين؛ إذاً نصب الإمام عندنا واجبٌ على الأمة سمعاً[4].

وقد ذكر سائر علماء الأشاعرة أيضاً أن الإمامة من الفروع الفقهية وتفصيل ذلك في مظانه[5]، وعلى هذا الأساس، فإن نظرة الأشاعرة إلى أصل الإمامة نظرةٌ فقهية، ولذا يتمّ عندهم التعاطي مع القضية بمستوى فرع فقهي، وليس بالإمكان أن يكون للأحكام الفرعية دوراً في أصول الدين، إلا إذا كان إنكارها إنكاراً للأصول.

نظرية الإمامية (الإمامة مسألة كلامية)

يعتبر الإمامية ـ وخلافاً لأهل السنّة ـ الإمامَ حافظاً للشريعة ومقوّماً للدين ومكمّلاً للنبوة، ويذهبون إلى أن تعيينه من الشؤون الإلهية ومن وظائف منصب النبوّة، من هنا

(١) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ٣٦٣.

(٢) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٢٣٢، انتشارات الشريف الرضي، قم، بلا تاريخ.

(٣) عضد الدين الإيجي، المواقف ٨: ٣٣٤، المطبوع مع شرح الجرجاني.

(٤) المحقق الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٣٣٤.

(٥) الفخر الرازي، المباحث المشرقية والمطالب العالية، بحث الإمامة؛ والعقائد النسفية: ١٧٧؛ روزبهان، دلائل الصدق ٢: ٤؛ وعبدالكريم الخطيب، الخلافة والإمامة: ٢٤٧.

كانت الإمامة من المسائل العقائدية والكلامية الأصيلة في التشيّع، وإذا كان هناك اختلاف بين علماء الإمامية في أن الإمامة من أصول الدين أو المذهب، فلا خلاف بينهم في أنها مسألة كلامية، بل قد تسالمت على ذلك كلمتهم.

نظرية ركنية الإمامة للدين

يعتقد أكثر العلماء والمفكّرين أن الإمامة من أصول الدين، وقد ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، وسيأتي الحدث عنه، ويترتب على هذا الرأي:

أ ـ إن منكر الإمامة خارجٌ عن الدين وداخل في دائرة الكفر الحقيقي، ويصرّح أصحاب هذا الرأي بكفر مخالفي الإمامة حقيقة وحرمانهم من النجاة والسعادة يوم القيامة.

ب ـ الحكم بنجاسة المخالفين في المذهب ولزوم الاجتناب عنهم.

ويدّعي البحراني (١١٨٦هـ) صاحب كتاب الحدائق أن أكثر القدماء يذهبون إلى نجاسة المخالفين (أهل السنّة)[1]، لكن تقصّي آراء الفقهاء يدحض هذه الدعوى، فقد حكموا بطهارتهم؛ مستدلين على ذلك بأمورٍ من قبيل: إسلامهم الظاهري والعفو عن نجاستهم والتقية و... ولسنا بصدد الخوض في جزئيات المسألة، وإنما نكتفي بالإشارة إلى بعض آراء القائلين بأن الإمامة من أصول الدين، وأن المخالفين كفّار، أعمالُهم باطلة، ويستحقون العذاب الأخروي، وهذا رصد جزئي للمشهد، إذ يقول الشيخ الصدوق: يجب أن يعتقد أن المنكر للإمام كالمنكر للنبوة، والمنكر للنبوة كالمنكر للتوحيد[2]، ويقول الشيخ المفيد: إن بمعرفتهم وولايتهم تُقبل الأعمال، وبعداوتهم

(١) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ٥: ١٧٥، دار الكتب الإسلامية.

(٢) الشيخ الصدوق، الهداية: ٦ ـ ٧، مكتبة إسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.

والجهل بهم يستحقّ النار[١]، وفي موضع آخر: واتفقت الإمامية على أن من أنكر إمامة أحد الائمة وجحد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة فهو كافر ضالّ، مستحقّ للخلود في النار[٢]، وينصّ الشريف الرضي: النبوة والإمامة هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول[٣]، كما يقول ابن نوبخت: دافعو النصّ كفرة عند جمهور أصحابنا[٤].

أمّا العلامة الحلي فيقول: فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم؛ لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد فيكون ضرورياً، أي معلوم من دينه ضرورةً؛ فجاحده يكون كمن يجحد وجوب الصلاة[٥]، وقبله ذكر الشيخ الطوسي: إن المخالف لأهل الحق كافر؛ فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار[٦]، كما يقول: دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر؛ لأن الجهل بهما على حدّ واحد[٧]، ويقول ابن إدريس: والمخالف لأهل الحقّ كافر عندنا، بلا خلاف بيننا[٨].

وفي المتأخرين يقول صاحب الجواهر: الأقوى طهارتهم في مثل هذه الأعصار وإن كان عند ظهور صاحب الأمر عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ بأبي وأمي ـ يعاملهم معاملة الكفار، كما أن الله

(١) الشيخ المفيد، المقنعة: ٣٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.

(٢) المفيد، أوائل المقالات: ٧، جامعة طهران، تحقيق مهدي المحقق، ١٣٧٢ش/ ١٩٩٣م.

(٣) الشريف الرضي، الرسائل ١: ١٦٦.

(٤) أبو إسحاق ابن نوبخت، فصّ الياقوت، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٥.

(٥) العلامة الحلي، شرح فصّ الياقوت، ويقول في المنتهى، كتاب الزكاة، مسألة اشتراط وصف مستحقي الزكاة: «إن الإمامة من أركان الدين وأصوله وقد علم ثبوتها من النبي 3 ضرورةً، والجاحد لها لا يكون مصدّقاً للرسول في جميع ما جاء به، فيكون كافراً»، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٥ وما بعد.

(٦) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، نقلاً عن المصدر السابق.

(٧) الشيخ الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٣١.

(٨) ابن إدريس، السرائر، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٥ وما بعد.

تعالى شأنه يعاملهم كذلك بعد مفارقة أرواحهم أبدانهم[١]، ويقول العلامة المجلسي: لا ريب في أن الولاية والاعتقاد بإمامة الأئمة والاذعان بها من جملة أصول الدين[٢].

وقد ذهب بعض المتأخرين إلى القول بالكفر الحقيقي للمخالفين، كالسيد نور الله التستري[٣]، والمحقق اللاهيجي[٤]، وملا صالح المازندراني[٥]، والشيخ الأنصاري[٦]، وصاحب الحدائق[٧]، وآغا رضا الهمداني[٨]، والملا السبزواري[٩]، ووافقهم على ذلك جمع من المعاصرين، رغم اعتقاد بعضهم بأنهم مسلمون ظاهراً، ولكن إنكار أصل الإمامة دفع إل القول بكفرهم الحقيقي، ومن هذا الفريق: السيد الخوئي[١٠]، ومحمّد حسن المظفر[١١]، ومحمد رضا المظفر[١٢]، وهاشم الحسيني الطهراني[١٣]، وباقر

---

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٦: ٥٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ش / ١٩٨٨م.

(٢) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ٣٣٤.

(٣) إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٨٦، ٢٩٤.

(٤) كوهر مراد: ٤٦٧، منظمة طبع وانتشارات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٧٢ش/ ١٩٩٣م.

(٥) شرح أصول الكافي، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٦ وما بعد.

(٦) كتاب الطهارة: ٣٣٠، طبعة حجرية.

(٧) الحدائق ٥: ١٥٧ وما بعد.

(٨) كتاب الطهارة: ٥٦٤، طبعة حجرية، مطبعة صدري، ١٣٨٦هـ.

(٩) مجموعة رسائل: ٢٦٦.

(١٠) التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة ٢: ٨٤ ــ ٨٧، دار الهادي للمطبوعات، قم، ١٤٠٠هـ.

(١١) دلائل الصدق ٢: ١٠، مكتبة بصيرتي، قم.

(١٢) مسائل اعتقادي از ديدكاه تشيع: ٨٠، ترجمة محمد محمدي اشتهاردي.

(١٣) تعليقة على شرح التجريد، الاعتقادات ٢: ٦٧٣، مطبعة تبريز، ١٣٨٧هـ.

النجفي[١]، والمرعشي النجفي[٢].

أدلّة الاعتقاد بأن الإمامة من أصول الدين وتكفير المخالفين

أهمّ أدلة أصحاب هذا القول الرواياتُ، ودعوى الضرورة والإجماع، ونتعرّض هنا لدراستها وتقويمها:

١ ـ الروايات: يعتقد هؤلاء بأن هذا الرأي يمكن استنتاجه من الروايات التالية:

١ ـ ١ـ كفر المخالفين: جاء في روايات مختلفة أن المنكر والمخالف لأحد الأئمة أو الجاهل به كافر؛ فعن رسول الله صلى الله عليه وآله: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية[٣]، وعن الإمام الباقر عليه السلام: إنما يعرف الله عزوجل ويعبده من عرف إمامه منّا أهل البيت ومن لا يعرف الله عزوجل ولا يعرف منا أهل البيت فإنما يعرف ويعبد غير الله هكذا والله ضلالاً[٤]، وعنه عليه السلام: من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله عزوجل ظاهر عادل أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق[٥]، وورد عنه عليه السلام: إن علياً عليه السلام باب فتحه الله؛ فمن دخله كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً[٦]، وفي جواب الإمام الصادق عليه السلام لذريح حول الأئمة بعد النبي: من أنكر ذلك

---

(١) أنوار الهداية في الإمامة والولاية: ٢٦، ٣٩، مطبعة جامعة فردوسي، مشهد.

(٢) التعليقات على إحقاق الحق ٢: ٤٩٤.

(٣) بحار الأنوار ٢٣: ٧٧، ٩٢؛ والغدير ١٠: ٣٦٠، واستدلّ المحقق اللاهيجي بهذه الروايات في كوهر مراد: ٤٦٨.

(٤) الكافي ١: ١٨٠، ح٤، كتاب الحجة، باب معرفة الإمام والردّ عليه.

(٥) المصدر نفسه، ح٨.

(٦) المصدر نفسه: ٤٣٦، ح٨، باب نتف وجوامع من الرواية في الولاية.

كان كمن أنكر معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة رسولهﷺ[١].

٢ ـ ١ـ الإمامة أساس الدين لقد أكّدت بعض الروايات أن ولاية الأئمة الأطهار وإمامتهم أساس من أسس الإسلام، يقول الإمام الرضاعليه السلام: إن الإمامة أسّ الإسلام النامي وفرعه السامي[٢]، وعن الباقرعليه السلام: بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم ينادَ بشيء كما نودي بالولاية، وقد وردت هذه الرواية عن الإمام الصادقعليه السلام أيضاً، وفيها يبيّن الإمام لزرارة أهمّ هذه الأركان قائلاً: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن[٣].

وقد استدلّ آية الله الخوئي من المعاصرين بهذه الروايات قائلاً: الإسلام بني على الولاية، وقد ورد في جملة من الأخبار أن الإسلام بني على خمس، وعدّ منها الولاية، فبانتفاء الولاية ينتفي الإسلام واقعاً[٤].

٣ ـ ١ـ ارتداد المخالفين: جاء في بعض الروايات أن الناس قد ارتدوا بعد رحيل النبيّ؛ لعدم قبولهم إمامة الإمام عليعليه السلام، ويدل الارتداد بصراحة على أخذ الإمامة في حقيقة الإسلام، حيث إن منكري الإمامة كفار ومرتدون وإن اعتقدوا بالتوحيد والنبوة، فعن الإمام الباقرعليه السلام: «ارتدّ الناس إلا ثلاثة نفرات: سلمان وأبو ذر والمقداد»، ثم أضاف أسماء أبي ساسان الأنصاري وأبي عمرة وشتيرة[٥]، واعتبر الإمام الباقر في روايات أخرى الصحابة الذين غصبوا منصب الإمامة[٦] موضعَ خطاب الآية

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٢، ح٥، باب معرفة الإمام والردّ عليه.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٠، ح١، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٩، ح٥، باب دعائم الإسلام؛ والبحار ٦٨: ٣٣١، ٣٦٧، ٣٢٩، باب دعائم الإسلام.

(٤) التنقيح ٢: ٨٥.

(٥) بحار الأنوار ٢٨: ٢٣٩.

(٦) المصدر نفسه ٣١: ٥٧٧، ولمزيد من الاطلاع راجع: ٢٨: ٢٣٨، ٢٥٩، ٢٦٤، و٣٤: ٢٧٤،

الشريفة: ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ (المائدة: ٥٤).

وهناك روايات مشابهة في هذا المجال نكتفي بهذا المقدار، وقد اعتمد بعض المعاصرين عليها من قبيل محمد حسن المظفر[١]، والسيد هاشم الحسيني الطهراني[٢]، وآية الله المرعشي[٣].

٢ ـ الإمامة من ضروريات الدين

الدليل الثاني من أدلّة مدّعي كفر المخالفين دعوى كون الإمامة من ضروريات الإسلام، وإنكارها يؤدي إلى إنكار الدين والكفر.

يعتقد الإمامية أن النبيﷺ أدى إمامة الإمام علي بعده بلا فصل بأمر الله في مناسبات مختلفة وبأشكال شتى كغدير خم، معتبراً إمامته إكمالاً للدين، وقد بلغ ذلك حدّ الضرورة؛ فمنكرها في الحقيقة منكر لأصل ضروري وهو ما يردي إلى الكفر، وقد استدل العلامة الحلي بهذا الدليل لإثبات كفر المخالفين كما مرّ كلامه[٤]، واستدلّ آخرون ـ مثل صاحب الحدائق والمظفر والسيد هاشم الطهراني ـ به أيضاً، ونترك ذكر أقوالهم؛ رعايةً للاختصار[٥].

٣ ـ الإجماع

استدلّ القائلون بأن الإمامة من أصول الدين بالإجماع؛ فقد اعتمد الشيخ المفيد[٦]،

و٢٣: ٣٧٥، و٢٢: ٣٥٢، ٤٤٠.

(١) دلائل الصدق ٢: ٥.

(٢) تعليقة شرح تجريد الاعتقادات ٢: ٦٧٣.

(٣) تعليقات على إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٩٤ وما بعد.

(٤) عبدالرزاق اللاهيجي، كوهر مراد: ٤٦٧، ٤٦٨.

(٥) الحدائق ٤: ١٥٧ وما بعد؛ ودلائل الصدق ٢: ٥ وما بعد؛ وتعليقة على شرح التجريد: ٦٧٣.

(٦) أوائل المقالات: ٧.

والسيد المرتضى[١]، والشيخ الطوسي[٢] الإجماعَ واتفاق الإمامية على كفر المخالفين.

٤ ـ قوام الدين بالإمامة

الدليل الرابع على أن الإمامة من أصول الدين حكمُ العقل بوجود إمام بعد النبيّ ليكون حافظاً للشريعة، شأنه في ذلك شأن النبي، وبعبارةٍ أخرى: إن أدلة ضرورة وجود النبي تقتضي بنفسها ضرورة الإمامة، وقد كانت قاعدة اللطف أكثر الأدلّة التي اعتمدها المتكلمون هنا، يقول المحقق اللاهيجي: إن جمهور الإمامية يعتبرون الإمامة من أصول الدين، فبقاء الدين والشريعة يتوقف على وجود الإمامة[٣].

نقد أدلّة ركنية الإمامة

تعرّضنا ـ إلى الآن ـ لدراسة القول بأن الأمامة من أصول الدين وأن المخالفين كفار، ونحاول الآن تقويم هذه الأدلة:

١ ـ تحليل روايات كفر المخالفين

إن دراسة الروايات المذكورة يتطلّب التأمل في النقاط التالية:

١ ـ ١ـ التوحيد والنبوة حقيقة الإسلام: ذكرنا سابقاً أن بعض علماء الإمامية يُخالف اعتبار الإمامة من أصول الدين، ويراها من أصول المذهب، وقد تمسّك أصحاب هذه النظرية ـ لإثبات دعواهم ـ بتفسير معنى الكفر والإسلام، والقول بوجود مراتب

(١) الانتصار: ٢٣١ ـ ٢٣٣.

(٢) تلخيص الشافي ٤: ١٣١؛ جدير ذكره أننا تطرّقنا هنا إلى تحليل بعض أدلّة المخالفين. كما أن المخالفين لنظرية التفكيك ذكروا أدلة أخرى كآية الإكمال (المائدة: ٣)، وآية التبليغ (المائدة: ٦٧)، والسؤال عن الإمامة في القبر.. لم نتعرّض لها؛ لخروجها عن مجال البحث، راجع ـ لمزيد من الاطلاع: تعليقات آية الله المرعشي في إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٣٩٤ وما بعد.

(٣) كوهر مراد: ٤٦٧، ٤٦٨.

مختلفة لهما، وذلك لأن حقيقة الإسلام ـ والتي تمثل شرطاً للفلاح والنجاة ـ إنما هي الشهادة بالربوبية والتصديق بنبيّ الإسلام، فمن تحققت له هذه الجوهرة عن اعتقاد لا عن نفاق فآمن بالله والنبي كان مسلماً حقيقية، ودليل هذا القول إطلاق الآيات وبعض الروايات والتي تُؤكد أن الفلاح والإسلام الحقيقي هو التصديق بالله وبالرسول والاعتقاد بالمعاد.

ونكتفي هنا بذكر روايتين عن رسول الله 3: إن لكلّ دين أصلاً ودُعامة وفرعاً وبنياناً، وإن أصل الدين أو دعامته قول: لا إله إلا الله، وإن فرعه وبنيانه محبتكم وموالاتكم فيها[١].

ويقول الإمام علي في بيان الإسلام الحقيقي: فأما من تمسّك بالتوحيد والإقرار بمحمد والإسلام ولم يخرج من الملة، ولم يظاهر علينا الظلمة، ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية ولم ينصب لنا عداوة، فإن ذلك مسلم مستضعف يرجى له رحمة الله، يتخوف عليه ذنوبه[٢].

وهذه الرواية الشريفة تفسيرٌ لرواية من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية؛ حيث يحكم الإمام علي بإسلام الشاك والجاهل بمقام الإمامة، أما الاعتقاد بالامامة ـ وهي محور النقاشات ـ فهو خارج عن أصول الدين، فعدم الاعتقاد بها أو الجهل لا يؤثران على إسلام الفرد، وببيان آخر: ليست الإمامة من أصول الدين بل من أصول المذهب، والاعتقاد بها يؤدي إلى كمال الإسلام والإيمان، من هنا يتّضح الفرق بين الإسلام والإيمان؛ حيث يتطلّب الإيمان شروطاً إضافيةً على الاعتقاد بالتوحيد والنبوة، كما يؤدي الاعتقاد بها إلى الأفضلية، وزيادة القرب من الحقّ سبحانه.

---

(١) بحار الأنوار ٢٣: ٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٩: ٤٧١.

يقول كاشف الغطاء: الإسلام والإيمان مترادفان، ويطلقان على معنى أعمّ، يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد والنبوة والمعاد... ولكن الشيعة الإمامية زادوا الاعتقاد بالإمامة، فمن اعتقد بالإمامة ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ فهو عندهم مؤمن بالمعنى الأخص، لا أنه بعدم الاعتقاد بالإمامة يخرج عن كونه مسلماً معاذ الله[١]، ويقول السيد الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهر من المقابلة فيها بين الكافر والمؤمن[٢].

وقد بحث الإمام الخميني هذه المسألة في كتاب الطهارة بصورة تفصيلية واستدلالية فذكر أن حقيقة الإسلام إنما هي التوحيد والنبوة، قائلاً: ماهية الإسلام ليس إلا الشهادة بالوحدانية والرسالة والاعتقاد بالمعاد ولا يعتبر فيها سوى ذلك،سواء فيه الاعتقاد بالولاية وغيرها؛ فالإمامة من أصول المذهب لا الدين، وأما الاعتقاد بالولاية فلا شبهة في عدم اعتباره، وينبغي أن يعدّ ذلك من الواضحات لدى كافّة الطائفة الحقة[٣].

كما يذهب الشهيد المطهري الى إسلام المخالفين حقيقةً، وقد مرّت عبارته.

٢ ـ ١ـ الكفر المقابل للإسلام والإيمان: يمكن القول ـ في ردّ الروايات الدالّة على كفر المخالفين ـ: إن المراد من هذا القسم إنما هو الكفر المقابل للإيمان، أي أنهم يفقدون الإيمان ـ الذي يعدّ مرتبةً أعلى من الإسلام ـ لا الإسلام، وشاهد هذه الدعوى الروايات التي لم تطلق لفظ المسلم على العارف بمقام الإمامة، وإنما استخدمت كلمة المؤمن في حقه غالباً.

---

(١) أصل الشيعة وأصولها: ١٠١ ـ ١٠٤، دار البحار، بيروت، ١٩٧٩م.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٤.

(٣) كتاب الطهارة ٣: ٣٢٢، ٣٢٣، مطبعة الآداب، النجف.

يقول آية الله الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهرمن المقابلة بين الكافر والمؤمن[1]، ويقول الإمام الخميني ـ مؤكّداً على هذه النقطة: وأما الأخبار المتقدمة ونظائرها فمحمولةٌ على بعض مراتب الكفر؛ فإن الإسلام والإيمان والشرك أطلق في الكتاب والسنة بمعانٍ مختلفة، ولها مراتب متفاوتة ومدارج متكثرة، ويقول في ردّه على صاحب الحدائق الذي استدل بالروايات لإثبات دعواه: فهلا تنبّه بأن الروايات التي تشبّث بها لم يرد في واحدة منها أن من عرف علياً فهو مسلم ومن جهله فهو كافر، بل قابل في جميعها بين المؤمن والكافر، والكافر المقابل للمسلم غير المقابل للمؤمن، والإنصاف أن سنخ هذه الروايات الواردة في المعارف غير سنخ ما وردت في الفقه، والخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه[2].

وأجاب بعض الفقهاء البارزين ـ كصاحب الجواهر ـ عن هذه الروايات قائلاً: فلعلّ ما ورد في الأخبار الكثيرة من تكفير منكر علي عليه السلام محمول على إرادة الكافر في مقابل الإيمان[3].

٣ ـ ١ـ الروايات المعارضة: سلّمنا دلالة الروايات على الكفر الحقيقي للمخالفين، ولكن في دلالتها على الدعوى نظرٌ؛ وذلك لوجود روايات معارضة دالّة على إسلام المخالفين حقيقةً، ويمكن أن تكون حاكمةً ومفسّرة للروايات السابقة وسنشير إليها لاحقاً، وقد أشار لها أيضاً الإمام الخميني.

٤ ـ ١ـ الرجوع إلى عمومات الإسلام: إذا لم يتمّ ترجيح الروايات الدالّة على إسلام

(١) المستمسك ١: ٣٩٤.

(٢) كتاب الطهارة ٣: ٣٢٠.

(٣) الجواهر ٦: ٦٠، ومقصوده من إسلام المخالفين: الإسلام الظاهري والدنيوي.

المخالفين سيقع التعارض بينها وبين ما دلّ على كفرهم، وبعد تساقط كلتا الطائفتين من الروايات فالـمَرجع عمومات آيات القرآن المجيد، والتي دلت على كفاية التوحيد والنبوة، وسيأتي الحديث عنها.

٥ ـ ١ـ عدم كفر الجاهل: إن ملاك الكفر الحقيقي والعذاب الأخروي إنما هو إنكار وتكذيب مقام الرسالة أو الإمامة، وهو متفرّع على معرفة إمامة الإمام عليعليه السلام والاعتقاد بها، ومجرّد الجهل وعدم المعرفةِ لا يؤدي إلى الكفر، من هنا عُلّق كفر المخالفين على الإنكار، كما ورد في روايات عديدة.

من جانب آخر، وإذا استثنينا العهد الإسلامي الأول، وجدنا المخالفين لإمامة الإمام علي بعد النبي مباشرةً من العوام وحتّى الخواص، لم يكونوا على يقين من ذلك، بل ربما كانوا معتقدين أن نظريّتهم الخاصة تُطابق الحقيقة، ويستشهدون لها بالقرآن والأحاديث النبوية، فمخالفتهم لما يدّعيه الإمامية ليس عن عناد ومعرفة، وإنما هو ناشيء عن جهل؛ فلا يتحقق الكفر، وهذا ما نبّه عليه بعض علماء الإمامية كالإمام الخميني[1].

٢ ـ تحليل روايات ركنية الإمامة

إن تحليل الروايات المذكورة يتطلب الإشارة إلى أمور:

١ ـ ٢ـ تفسير مفهومي الركن والإسلام: اتضح مما مرّ جواب الروايات التي اعتبرت الولاية والإمامة ركناً من أركان الإسلام، وحيث إن المقصود من الإسلام ليس ماهيته بل الإيمان والإسلام الكامل والشامل، أو المراد من كون الإمامةِ ركناً من أركان الدين ليس معناه الحقيقي بحيث يُعدَم أصل الدين وأساسه في صورة عدم وجود ذلك، وإنما المراد من الركن بيان اهتمام الشارع الخاصّ به.

(١) كتاب الطهارة ٣: ٣٢١ ــ ٣٢٣.

ويدلّ على ذلك الروايات التي تناولت الأحكام الفرعية ـ إلى جانب الإمامة باعتبارها ركناً وأساساً من أركان الإسلام ـ هذا في وقتٍ لا يشك أحدٌ في عدم ركنيتها، وبعبارة أخرى: إذا كان من المقرّر أن تكون الإمامة ركناً، وأصلاً من أصول الدين وفقاً لهذه الروايات، فمن اللازم أيضاً القول بأن الأحكام الفرعية من أصول الدين كما عبّرت بعض الروايات، وتأكيد الشارع على الإمامة لا يؤدي إلى صيرورتها إصلاً، وإنما يدلّ على مضاعفة الاهتمام بها وحسب، من هنا لم يعتبر الشيخ الأنصاري الاستدلال بالروايات السابقة تاماً، بل ذهب إلى دلالتها على مجرّد اهتمام الشارع بالولاية لا كونها أصلاً ضرورياً، رغم إيمانه بأن الإمامة جزءٌ من أصول الدين حيث يقول: لا يُستفاد ذلك من تلك الأخبار الدالّة على أنه بُني الإسلام على خمس، ولا يلزم من أهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضروريةً[1].

ويؤيد الدعوى المذكورة تعدّد أركان الإسلام التي ذكرتها الروايات واختلافها، ففي رواية تم تقليل أسس الإسلام إلى ثلاثة: أثاف الإسلام ثلاثة: الصلاة والزكاة والولاية، لا تصحّ واحدة منهنّ إلا بصاحبتيها[2].

ومن الواضح أن الحج والصوم من الركائز الأساسية للإسلام أيضاً، فلا وجه لعدم ذكرهما، كما ذكرت بعض الروايات الزكاة بوصفها فرعاً من فروع الدين، يقول الإمام الباقر عليه السلام: ألا أخبرك بأصل الإسلام وفرعه وذروة سنامه، قلت: بلى جعلت فداك، قال: أما أصله الصلاة، وفرعه الزكاة، وذروة سنامه الجهاد[3].

لقد اقتصر الحديث على الصلاة أصلاً من أصول الإسلام، ولم يتعرّض للأصول

---

(١) كتاب الطهارة: ٢٢٩ ـــ ٢٣٠.

(٢) بحار الأنوار ٦٨: ٣٣٠.

(٣) المصدر نفسه: ٣٣١.

الأربعة الأخرى كالإمامة، وقد عبّرت بعض الروايات المعروفة عن الصلاة بعمود الدين(١)، كما جاء في روايات أخرى: الدعاء عمود الدين(٢)، بل لقد بلغت أركان الإسلام في بعض الروايات العشرة دون أن تذكر الإمامة(٣)، وفي بعضها: إن أساس الإسلام حبّ أهل البيت ومودّتهم(٤)، وهذا أمر آخر غير الإمامة، وفي رواية عن النبي: كان الله تعالى بنى الإسلام على النظافة، وفي أخرى: بني الإسلام على النظافة، كما ذكرت بعض الروايات أن أساس الدين الفقه أو الروح أو اليقين، وقد جاء في بعضها أن فاقد الورع والعهد والمروّة والعقل لا دين له(٥).

والنتيجة: إن بالإمكان تفسير «الأصل» و«الأساس» وشبههما و«بني» و«الإسلام» في الروايات بملاحظةالشواهد المذكورة، فليس المراد من البناء والأساس المعنى الحقيقي بحيث ينهدم أساس الدين عند انعدمه، كما لا يراد من الإسلام حقيقته، بل المراتب العليا التي لا تتحقق بفقدان بعض الأركان.

٢ ـ ٢ ـ تفسير الإمامة والولاية: إذا لم نمارس التأويل في تفسير الركن والبناء والإسلام فإن سؤالاً سيثار أمامنا: ما هو معنى الإمامة التي جعلت ركناً أساسياً في حقيقة الإسلام؟ وقبل الجواب ينبغي الإشارة إلى شؤون النبوّة والنبيﷺ.

---

(١) «الصلاة عمود الدين، مثلها كمثل عمود الفسطاط؛ إذا العمود ثبت ثبتت الأوتاد والأطناب، وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وَتَد ولا طنب»، ميزان الحكمة ٥: ٣٦٩.

(٢) «الدعاء سلام المؤمن وعمود الدين»، أصول الكافي ٢: ٤٦٨؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٩٤؛ وميزان الحكمة ٣: ٢٤٥.

(٣) بحار الأنوار ٦٨: ٣٨٠.

(٤) المصدر نفسه: ٣٤٣.

(٥) «الكلّ شيء عماد، وعماد الدين الفقه»، «الروح عماد الدين»، «اليقين عماد الدين»، «لا دين لمن لا ورع له»، «لا دين لمن لا عهد له»، «لا دين لمن لا مروّة له»، «لا دين لمن لا عقل له»، ميزان الحكمة ٣: ٣٧٤ وما بعد، كلمة: دين؛ وبحار الأنوار ٣٩: ٣٧٩.

يقوم النبي بأعباء مهامّ ثلاث: أ ـ تلقي الوحي الإلهي. ب ـ تبليغ الرسالة الإلهية، والمرجعية الدينية، بمعنى أن كلامه حجّة في مقام تفسير التعاليم الدينية، بل هو الدين عينه. ج ـ الإدارة وتعني التصدّي لمقام القضاء وتكوين الحكومة وقيادتها، ولم يشر مخالفو الإمامة إلى الصورة الأخيرة لإثبات دعواهم أو نفيها.

وظاهر كلام الفريقين الاختلاف في دعوى انتقال المنصبين الآخرين للنبي عن طريق الوحي إلى الإمام علي عليه السلام، ولعلّ النقطة الأساسية في هذا المجال والتي تبدو من خلال التعرّف على آراء المتكلّمين المسلمين إنما هي انتقال المنصب التنفيذي والحكومي للنبي، وقد حاول متكلّمو الإمامية إثبات ذلك بصورة مستقلة، ولكن المناسب التأمل ثانيةً في تفسير الإمامة.

توضيح ذلك: هل تعني الإمامة ـ المعبّر عنها بالأساس الحقيقي للدين ـ الحكومة وإدارة المجتمع الإسلامي ولو بالشكل المطلوب إلهياً والتي يؤدي فقدانها إلى زعزة أصل الدين؟

إن الجواب الإيجابي على ذلك أمرٌ مشكل؛ لأن لازمه فقدان الإسلام ركناً أساسياً من أركانه بعد رحيل النبي، وبالنتيجة فإن حكومة الإمام علي كانت تتسم بوجود أصل الإمامة، وأما في بقية الأعصار وحتى في عصر الأئمة المعصومين فقد زال هذا الركن الأساسي، ولكننا نعلم أن الأمر ليس كذلك، فالإسلام الأصيل استطاع أن يطوي حركة تكاملية على مرور الأيام، وأن يفتح البقاع العقيدية والجغرافية في فترة قصيرة، ليصبح ثاني ديانةٍ في العالم من حيث الأتباع بعد مضي أربعة عشر قرناً، وأخلص دين على المستوى العقدي، من هنا لا يمكن الالتزام بأن أساس الدين هو الإمامة بمعنى الحكومة.

أمّا الإمامة التي تعني وجود الإمام المعصوم والمفسّر والمرجع العلمي والديني بعد النبي لاستمرار الدين وصيانته، أمر ضروري، وهي المقصود من نصب النبي ومن

كونها جزءاً من أصول الدين.

هذه القراءة للإمامة وإن كانت على خلاف ما هو المشهور بين الإمامية إلا أن التفسير المعروف لها ليس من الضروريات، وإذا كان هناك ما هو ضروري فهو أصل الإمامة ومبدئها، كما تدلّنا الأدلة النقلية، فقد فسّر بعض الأعاظم كالشيخ الأنصاري الولاية بمحبة الأئمة وعدم عداوتهم، وسوف يأتي بيان ذلك، ويمكن الاشارة هنا إلى القراءة الخاصّة للمرحوم الشاه آبادي أستاذ الإمام الخميني في العرفان، فقد قرأ الولاية: في رواية «بني» بفتح الواو، معتقداً أن المقصود محبة أهل البيت(١)، الأمر الذي يقبله أكثر أهل السنّة، بل يصفون الإمام علياًعليه السلام في بعض الروايات بمعيار الحق.

من هنا، فأساس الدين هو الإمامة بمعنى المرجعية العلمية والدينية، ومحبة آل البيت وعدم معاداتهم، فهذا هو ركن الغسلام الحقيقي،جدير ذكره أن أكثر أهل السنة لا ينكرون هذا المعنى، بل يقصدون زيارة المراقد المشرّفة من القريب والبعيد.

٣ ـ تحليل روايات الارتداد

أما الردّ على روايات الارتداد فيتطلب التركيز على نقاط:

١ ـ ٣. الارتداد عن ميثاق ولاية عليعليه السلام: المقصود من الارتداد عدم الالتزام ولا الوفاء بإمامة الإمام عليعليه السلام، فلقد عاهده أكثر المسلمين في مواطن مختلفة ـ منها غدير خم ـ على أن يُبايعوه بعد النبي؛ فلم يف بالوعد سوى ثلاثة أو سبعة منهم كما تُبين بعض الروايات.

فمثلاً بايع أربعون صحابياً الإمام علياً ووعدوه بالوفاء حتى الموت، فطلب منهم الثورة في اليوم الثاني فلم يحضر إلا ثلاثة، وجاء في روايات أخرى أن بعض الصحابة وعدوا الإمام علياً والسيدة الزهراء بالثورة ولم يحضروا في الموعد المقرّر، من هنا يتضح

(١) راجع: الإمام الخميني، التعليقات على شرح فصوص الحكم: ٦٥.

معنى إرتداد الناس إلى حدّ ما.

يقول الإمام الخميني: ويُحتمل أن يكون المراد من ارتداد الناس نكث عهد الولاية ـ ولو ظاهراً وتقية ـ لا الارتداد على الإسلام، وهو أقرب[1].

ولا يخفى على أرباب المعرفة أن الإمام الخميني يتحدّث هنا عن الارتداد ونقض عهد الإمامة تقيةً وظاهراً، لا الارتداد الحقيقي، وقد أشارت بعض الروايات أيضاً إلى نقض العهد هذا، فمثلاً ورد في رواية: إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين حواريي محمد بن عبدالله رسول الله الذين لم ينقضوا العهد ومضوا عليه، فيقوم سلمان والمقداد وأبوذر[2].

وبعبارةٍ أخرى: المراد من الارتداد حدوث الشبهة وتزلزل الإيمان القلبي الكامل للصحابة بالنسبة إلى قضايا الإسلام الأساسية، بحيث لا يسلم من هذا الهجوم سوى نماذج بارزة ومحدّدة، ومع ذلك فهم مختلفون في مستوى الإيمان والاعتقاد؛ ولذا صرّحت بعض الروايات بهجوم الشبهات على الصحابة جميعهم، دون أن يستثنى من ذلك سوى المقداد، وقد وصف إيمانه القلبي بـ«زبر الحديد»: «ما بقي أحد بعد ما قبض رسول الله، إلا وقد جال جولةً، إلا المقداد؛ فإن قلبه مثل زبر الحديد»[3].

وجاء وصف هذه الشخصيات في رواية أخرى بالأركان، ويستفاد من هذا الإطلاق أن البقية ليسوا كفاراً ولا مرتدين، بل مسلمون غاية الأمر أنهم لم يكونوا بمستوى الأوتاد والأركان: «الأركان الأربعة: سلمان الفارسي والمقداد وأبو ذر وعمار، هؤلاء (من) الصحابة»[4].

---

(١) كتاب الطهارة: ٣٢٩.

(٢) بحار الأنوار ٣٤: ٢٧٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٢٧٤.

٢ ـ ٣. تقييد الارتداد بالعناد والقصد: إذا لم نأخذ الاحتمال المذكور بنظر الاعتبار وفسّرنا الارتداد بالارتداد عن أصل الإسلام، كان من اللازم التفرقة بين المعاندين وغاصبي حقّ الإمامة وبين عامّة الناس، وبعبارة ثانية الارتداد صفة لأولئك الذين كانوا يعلمون ويجزمون بخلافة الإمام علي بعد النبي مباشرةً، ورغم ذلك حالوا دون ذلك، وغيّروا مسار السياسة؛ ليُحرم الإمام من حقه ويتسنّم الخلافة من لا حق له. لقد أعرض هؤلاء عن الإمامة وبذلك أداروا ظهراً للإسلام، وممّا يؤيد هذا الاحتمال روايات عدّة دلّت على غصب الإمامة، فقد علّل الإمام الباقر الارتداد بغصب حق آل محمد، وذلك لدى تفسيره عليه السلام للآية: ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ (المائدة: ٥٤)، قال عليه السلام: هو مخاطبة لأصحاب رسول الله الذين غصبوا آل محمّد حقهم، وارتدوا عن دين الله[١].

ومن الواضح أن عامة الناس لم يكن لهم دور في تعيين الخلافة، وبتبعها غصب حقوق آل محمد؛ ليحكم عليهم بالارتداد،ويبين الإمام الخميني احتمال عدم إرادة ارتداد الناس كافة في الروايات بقوله: والظاهر عدم إرادة ارتداد جميع الناس، سواء كانوا حاضرين في بلد الوحي أو لا[٢].

وببيان آخر: إذا كان أهل المدينة كافّة والمدن المهمّة الأخرى كمكّة قد شهدوا أحداث الخلافة وألاعيبها السياسية، فاختاروا الصمت وما يستبطن من رضاً بسلب حقوق الأئمة فحكم عليهم بالارتداد، فلماذا يُحكم بالارتداد على أولئك الذين كانوا يقطنون القرى والأطراف البعيدة، ويعيشون بمنأى عن قضايا الخلافة والسياسة الصغيرة والكبيرة، بعد أن لم يكن لديهم اطّلاع كافٍ أو لم يكونوا يملكون القدرة على تحليل الأمور والأوضاع، حتى صاروا في عداد المستضعفين ممن لا وزر عليهم كما دلّت

(١) بحار الأنوار ١: ٥٧٧، ح٧، كتاب الفتن والمحن، باب لعن المرتدّين.

(٢) كتاب الطهارة: ٣٢٩.

الآيات والروايات؟! هذا بالإضافة إلى أن المخالفين في العصور الأخرى ـ وكما مرّ ـ لا علم لهم بإمامة عليّ بعد النبي مباشرةً بل يعلمون خلاف ذلك، من هنا لا يمكن الحكم بكفر أهل السنّة جميعهم على مدى الأعصار المختلفة؛ اعتماداً على روايات الارتداد.

٤ ـ نقد نظرية ضرورية الإمامة

ونركّز هنا ـ أيضاً ـ على نقاط:

١ ـ ٤. التفكيك بين الخلافة وبين المحبة وعدم البغض: إذا ثبتت هذه الدعوى (الإمامة من أصول الدين) فستكون دليلاً محكماً لإثبات كفر المخالفين واعتبار الإمامة من أصول الدين، ونقطة القوّة في هذا الدليل عدم الشك في إثبات كفر المخالفين حتى مع الاعتقاد بعدم كون الإمامة من أصول الدين؛ وذلك لأن هذا الدليل سببٌ مستقل للحكم بالكفر، فكلّ مؤمن انكر أصلاً ضرورياً من الدين وأدى إلى إنكار التوحيد أو النبوة فقد أنكر التوحيد في الحقيقة، وحُكم عليه بالكفر، لكن الإشكال في إثبات ضرورة الإمامة في الإسلام، وهو الذي عليه أكثر الإمامية، فيما يخالف في ذلك جملة أهل السنة، فما لم يثبت كون الإمامة من ضروريات الدين لا المذهب لا يمكن الحكم على المخالف بإنكار ضروريّ من ضروريات الدين أو الكفر.

وبعبارة أخرى، إن الضروري في ولاية الإمام عليعليه السلام إنما هو الولاية بمعنى المحبّة القلبية وعدم العداوة، أما الولاية بمعنى الخلافة للنبوّة فهو أمر ضروريّ لدى الإمامية دون غيرهم، فها هو الشهيد الثاني يعتبر الإمامة من ضروريات التشيع، وقد مرّت عبارته سابقاً، ويقول صاحب الجواهر في ردّه على ابن نوبخت ومن ادعى الضرورة: فكيف يدّعى دخول دافع النص من غير الطبقة الأولى ونحوهم تحت منكر الضرورة، على أنهم أنكروا قول النبي به فيلزمه عدم الإمامة، لا أنهم أنكروا الإمامة المعلوم ثبوتها ضرورة[1]، ويذكر الشيخ الأنصاري ثلاثة احتمالات في المسألة: ١ـ محبة الإمام

(١) جواهر الكلام ٦: ٦٢.

عليعليه السلام. ٢ـ عدم العداوة. ٣ـ الاعتقاد بأصل إمامته وخلافته، ويرجّح أن ضروريّ الإسلام إنما هو عدم العداوة حيث يقول: إن المسلّم أن عداوة أميرالمؤمنين أو أحد الائمة مخالفٌ لضروريّ الدين، وأما ولايتهم فدعوى ضروريّتها ترجع إلى الدعوى الثانية من دعوى صاحب الحدائق، ويرد عليها إمكان منع أن الولاية من ضرورة الدين مطلقاً[١].

ويقول آية الله الحكيم فيما يرتبط بضرورة الإمامة: وضوح منعه، نعم هو من إنكار ضروري المذهب[٢]، ويوافق السيد الخوئي الشيخَ الأنصاري في أن الضروري هو محبّة الأئمة وعدم عداوتهم لا مخالفة إمامتهم وخلافتهم[٣]، كما ينفي الإمام الخميني ـ في البداية ـ أصل ضرورة الإمامة حيث يقول: وفيه أولاً: إن الإمامة بالمعنى الذي عند الإمامية ليست من ضروريات الدين؛ فإنها عبارة عن أمور واضحة بديهية عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضرورة عند كثير على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة، نعم هي من أصول المذهب ومنكرها خارج عنه لا عن الإسلام[٤].

٢ ـ ٤. اختصاص الضرورة بالعهد الإسلامي الأوّل: الجواب الآخر أن ضرورة الإمامة تختصّ بالعهد الإسلامي الأول ولا تشمل بقية الأعصار، الأمر الذي يُستفاد من عبارات الفقهاء الواردة في الجواب الأول، يقول الإمام الخميني أيضاً: ويمكن أن يقال إن أصل الإمامة كان في الصدر الأول من ضروريات الإسلام، ثم وقعت الشبهة للطبقات المتأخرة[٥].

---

(١) كتاب الطهارة: ٣٢٩، ٣٣٠.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٥.

(٣) التنقيح ٢: ٨٦.

(٤) كتاب الطهارة ٣: ٣٢٥.

(٥) المصدر نفسه: ٣٢٩.

٥ ـ تقويم مقولة الإجماع

ونقف لنقد هذه المقولة وقفات:

١ ـ ٥. إشكال الدور: إن دعوى الإجماع لإثبات كفر المخالفين وأن الإمامة من أصول الدين تستلزم الدور؛ لأن حجية الإجماع لدى الإمامية ليست ناشئةً من نفسها ومن اتفاق العلماء بل لملازمتها قولَ المعصوم، ففي الإجماع لا بدّ من وجود إمامٍ معصوم أولاً لتثبت حجية قوله، وهذا الفرض نفسه لا يخلو من كلام، فالمخالف لا يعتدّ بحجية قوله بل ينكر وجود مثل هذا الإمام، فالاحتجاج بالإجماع في الحقيقة إثبات لأصل الإمامة بقول الإمام، وهو غير مقبول بالنسبة إلى الطرف الآخر على الأقل، بل يتضمّن دوراً.

٢ ـ ٥ـ عدم حصول الإجماع: من الممكن الادعاء أن مقصود أتباع الإجماع ليس قول المعصوم، بل اتفاق العلماء، إلا أنّ هذا الاتفاق لا يمكن إثباته أيضاً؛ وذلك لأن حقيقة الأمر تثبت خلاف ذلك؛ إذ ينكر أكثر العلماء ـ وهم من أهل السنّة ـ هذا الإجماع، بل يُجمعون على خلافه.

٣ ـ ٥ـ أخصية الدليل من المدعى: إن أقصى ما يثبته الإجماع المذكور ـ باعتباره إجماع علماء الإمامية ـ أن هذا الأصل من أصول المذهب لا الدين، وإلا لزم كون الدليل أخصّ من المدّعى.

٤ ـ ٥ـ عدم اعتبار الإجماع في أصول الدين: إن قبول حجية الإجماع لإثبات أصلٍ عقائدي لا يخلو من إشكال؛ وذلك لأن أصول الدين لا بد من إثباتها عبر الدين نفسه (الكتاب والسنة) أو العقل، ولا مجال للتقليد فيها.

٥ ـ ٥ـ القدر المتيقن كفر النواصب والخوارج: إن القدر المتيقن من الإجماع دلالته على كفر النواصب والخوارج لا مطلق المخالفين، يقول الإمام الخميني في هذا الصدد:

إن المتيقن من الإجماع هو كفر النواصب والخوارج[1].

٦ ـ قراءة نقدية لدليل العقل

يتضح مما مضى أن أقصى ما يدلّ عليه العقل أن المقصود من ضرورة الإمامة المرجعية العلمية الدينية، وأن اللطف وقوام الشريعة يتحققان بناء على هذا المعنى دون حاجة إلى حاكمية الإمام المعصوم، رغم عدم إمكان إنكار دورها في ازدهار الدين كمّاً وكيفاً، والشاهد على ذلك حفظ أصل الدين الإسلامي وجعله ثاني أديان العالم رغم عدم كون الحكومة دينيةً بالمعنى الحقيقي[2].

نظرية ركنية الإمامة للمذهب

تعرّفنا حتى الآن على الرأي المشهور في اعتبار الإمامة أصلاً من أصول الدين، إلا أن هناك قراءةً أخرى ترى أن الإمامة أصل من أصول مذهب التشيّع، وأن المخالفين يتصفون بالإسلام الحقيقي، كما أن منكري الإمامة عن علمٍ ودراية يلحقون الضرر بإيمانهم الشخصي؛ لأن الشرط الحقيقي للإسلام هو الاعتقاد بالتوحيد والنبوّة.

وقد مرّ بيان رأي الإمام الخميني والشهيد المطهري، ونكتفي هنا برأي العلامة الطباطبائي حيث يقول: «إن على العامة أن يتذكّروا دائماً أن اختلاف الفرقتين في الفروع، وأما في الأصول فلا اختلاف بينهم، بل هناك اتفاق بينهم في الفروع الضرورية كالصلاة والصوم والحج وغيرها».

أدلّة النظرية

تستدعي القاعدة أن يكون كلّ من اعتقد بالتوحيد والنبوة والمعاد مسلماً حقيقياً،

---

(١) المستفاد من عمومات الآيات ومطلقاتها أن الاعتقاد بالله والنبوّة والمعاد شرط في الإسلام والهداية.

(٢) كتاب الطهارة ٣: ٣٢٩.

وأما توقّف صدق الإسلام على قيدٍ آخر فيحتاج إلى برهان ودليل مخصّص، وبعبارة أخرى: الحكم بالإسلام الحقيقي على المخالفين مطابق للأصل، ولا يحتاج إلى دليل إلا إذا ثبت خلافه، وقد اتضح سابقاً أن أدلة مدّعي التكفير لا تثبت المطلوب، ومع ذلك يمكن إثبات إسلام المخالفين ـ حقيقةً ـ بالأدلة والمؤيّدات التالية:

١ ـ **عمومات الآيات القرآنية ومطلقاتها**: يتبين من خلال القرآن الكريم أن شرط الإسلام والهداية إنما هو الاعتقاد بالله والنبوّة والمعاد.

٢ ـ **الحكم بإسلام غير المعاند**: يقول الإمام علي عليه السلام ـ في ردّه على الأشعث حول هلاك غير الشيعة من الأمة ـ: وما هلك من الأمّة إلا الناصبين والمكاثرين (المكابرين) والجاحدين والمعاندين، فأما من تمسّك بالتوحيد والإقرار بمحمدٍ والإسلام، ولم يخرج من الملّة ولم يظاهر علينا الظلمة ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية ولم ينصب لنا عداوة، فإنه مسلم مستضعف، يرجى له رحمة الله ويتخوّف عليه ذنوبه[1].

٣ ـ **النهي عن تكفير المخالفين**: يبدو ـ من خلال مراجعة كتب الروايات ـ أن الكلام في هذه المسألة كان قائماً في عهد الأئمة بين أصحابهم، ففي اجتماعٍ ضمّ هاشم صاحب البريد ـ أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ـ وأبا الخطاب ومحمد بن مسلم دار حديث حول من لا يعرف أمر الإمامة، فهبّ هاشم إلى أن جاهلي الإمامة ومنكريها كفّار، وقال أبو الخطاب بكفرهم إذا قامت عليهم الحجة، واختار محمد بن مسلم القول بكفرهم إذا تمّت الحجة وتحقّق الإنكار والجحود، مؤكّداً عدم إمكان الحكم بكفر المخالف إذا لم تقم الحجّة ولم يحصل العلم والمعرفة، ثم ـ وفي موسم الحج ـ التقى محمد بن مسلم بالإمام الصادق، وأخبره بما دار بينهم، فطلب الإمام عليه السلام حضورهم جميعاً،

(١) بحار الأنوار ٢٩: ٤٧١.

وفي كلامه معهم حول المخالفين قال عليه السلام: «أليس يصلّون ويصومون ويحجّون؟! أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟!»، وأخذ الإمام يكرّر كلمة: سبحان الله، محذّراً هاشم وأبا الخطاب من أن التكفير قول الخوارج(١).

٤ ـ **ارتهان مقولة الكفر بالجحود:** يرهن الإمام الصادق عليه السلام ـ في روايةٍ ـ تكفير المخالفين بالمعرفة والإنكار والجحود، حيث يقول عليه السلام: لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا(٢)، ويفرّق الإمام الباقر عليه السلام بين منكر الإمامة والجاهل بها قائلاً: فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً(٣).

٥ ـ **مبدأ امتياز الشك عن الكفر:** لم تعتبر الكثير من الروايات مجرّد الشك في مقام الألوهية والنبوّة علامةً على الكفر، بل قيدته بالجحود والعناد، يقول الإمام الصادق في سؤال حول الشك في الله والنبيّ: إنما يكفر إذا جحد(٤)، وبذلك يتبين حال الشك في قضية الإمامة.

وهناك روايات كثيرة في هذا الموضوع، اقتصرنا على بعضها؛ رعايةً لضيق المجال، تاركين تحليلها للقارئ اللبيب.

---

(١) أصول الكافي ٤: ١٢٠، ح١، كتاب الإيمان والكفر، باب الضلال.

(٢) المصدر نفسه: ١٠١؛ ووسائل الشيعة ١: ٢١.

(٣) أصول الكافي ٤: ١٠١.

(٤) المصدر نفسه: ١١٨.

الإمامة في مصادرها الأولى

دراسة نقدية في «دلائل الإمامة» للطبري

د. نعمة الله صفري فروشاني[1]
ترجمة: نظيرة غلاب

تمهيد

إقامة الدلائل أسلوب في إثبات إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، انطلاقاً من ذكر المعجزات والكرامات التي كانت تجري على أيديهم. وقد كان هذا المنحى سائداً خلال القرون الأولى للتشيع، واعتمده جمع من العلماء الأخباريين آنذاك. وقد كان محمد بن جرير الطبري الآملي واحداً منهم. ورغم المجهود الكبيرة للعلماء، أمثال: آقا بزرگ الطهراني في كتابيه «الذريعة» و«النابس»، وكذا العلامة التستري في كتابه «الأخبار الدخيلة»، والعلامة المامقاني في كتابه «تنقيح المقال»، في التعريف بمحمد بن جرير الطبري، لا زال الغموض يكتنف هذه الشخصية، كما لا زالت العديد من الروايات

(١) باحث متخصِّص في التاريخ والسيرة، مسؤول قسم التاريخ في جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية، له دراسات حول الغلو والغلاة وتاريخ الكلام الشيعي.

التي احتج بها في كتابه «دلائل الإمامة» لإثبات إمامة الأئمة بحاجة إلى المزيد من التمحيص والمعالجة، سواء من جانب سندها أو من جانب محتوى متنها.

ويعدّ كتاب «دلائل الإمامة» أقدم متن شيعي ألّف على طريقة «إقامة الدلائل على إمامة الاثني عشر من خلال ذكر معجزاتهم وكراماتهم»[1]. وهذا ما يوضحه القسم الأكبر من الكتاب الذي بقي إلى اليوم، حيث يلاحظ اختصاصه بذكر معجزات وكرامات سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام والأئمة الأحد عشر من نسلها.

التعريف بابن جرير الطبري

أما في ما يرجع إلى صاحب «دلائل الإمامة» الشيخ محمد بن جرير الطبري الآملي، فإنه مما يؤسف له عدم توفُّر معلومات كثيرة عن هذه الشخصية، حتى أنه لا يعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته، وقد تضاربت المعلومات حوله حتى في نسختي كتاب «دلائل الإمامة»؛ فالنسخة الأولى تذكر أنه من علماء الإمامية في القرن الرابع؛ أما النسخة الثانية فتشير إلى أنه من كبار علماء القرن الخامس. ومما يزيد الأمر غرابة أنه في السنوات الأخيرة عرض له كتابٌ آخر بعنوان «نوادر المعجزات»[2].

كما أن البحث في كتب الرجال عن ترجمة لمحمد بن جرير ليست من الأمر الميسَّر، بحيث إن كتب الرجال نفسها لم تعطِ ترجمة دقيقة عنه، فكل ما تجده هو ذكرها لأربع شخصيات علمائية تحمل الاسم نفسه عاشت ما بين القرن الثالث والقرن الخامس،

---

(١) للتعرف أكثر على منهج «إقامة الدلائل على إمامة الأئمة من خلال ذكر معجزاتهم وكراماتهم» يُرجع إلى كتاب «مدينة المعاجز» ١: ٤٠.

(٢) نوادر المعجزات في مناقب الأئمة الهداة، قم، مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

فيغدو تحديد صاحب كتاب «دلائل الإمامة» أمراً صعباً[١]، ويعتقد؛ لقرائن، أنه قد وقع الخلط بين تلك الشخصيات الأربعة في الأبحاث الرجالية نفسها[٢]. وهذه الشخصيات الأربع هي:

١ـ محمد بن جرير، من أصحاب الإمام الحسن العسكريعليه السلام، حيث أشار إليهعليه السلام في بعض الروايات بـ «يا بن جرير»، وقد نقل العديد من معجزات الإمام العسكري[٣].

ويشار إلى أن ابن إسفنديار في «تاريخ طبرستان» قد عدّه من أصحاب الإمام الرضاعليه السلام، ونسب إليه كتاب «المسترشد»، في حين أن هذا الكتاب هو لمحمد بن جرير الثالث[٤].

٢ـ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري الآملي (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ)، المؤرخ والمفسر السني المعروف، وصاحب كتابَيْ «طرق حديث غدير خم»، وكتاب «غدير خم»[٥].

---

(١) لفهم آراء علماء الرجال حول هذه الشخصية انظر: مقدمة كتاب «المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي ابن أبي طالبعليه السلام» وكذلك «الطبريون: نظرة في المتفق والمفترق»، لعلي موسى الكعبي، مجلة علوم الحديث، العدد ١٧: ١٠٧ ـ ١٣٧.

(٢) هذه النتيجة تشبه خلاصة تحقيقات العلامة المامقاني في كتابه «تنقيح المقال» ٣: ٩١ في ذيل اسم محمد بن جرير.

(٣) دلائل الإمامة: ٤٢٧؛ وكذلك راجع: كتاب «مدينة المعاجز» ٧: ٥٧٣ ـ ٥٧٦ للتعرف أكثر على تلك المعجزات.

(٤) المسترشد، مقدمة المحقِّق: ٤٥، نقلاً عن: تاريخ طبرستان (أُلِّف سنة ٦١٢هـ): ١٣٠. وقد أكد البعض نفس الاحتمال، وهو أن محمد بن جرير الثالث هو نفسه الأول الذي أدرك الإمام الحسن العسكريعليه السلام وروى عنه (انظر في هذا الصدد: كتاب «الطبريون: نظرة في المتفق والمتفرق»، مجلة علوم الحديث، العدد ١٧: ١١٦، نقلاً عن: «نوابغ الرواية»: ٢٥٣، لآقا بزرگ الطهراني).

(٥) رجال النجاشي: ٣٢٢؛ الفهرست: ٢٢٩.

٣ـ محمد بن جرير بن رستم الطبري، صاحب «المسترشد». وقد ذكر لأول مرة في كتاب «رجال النجاشي» (٣٧٢ ـ ٤٥٠هـ)، وتم توثيقه، وعده النجاشي من الشخصيات العلمائية الكبيرة، كما عرفه عن طريق اثنين من مشايخه[1]. واستناداً إلى تعريف النجاشي الأخير رأى بعض الباحثين المعاصرين أن محمد بن جرير الطبري من معاصري الشيخ الكليني (٣٢٩هـ)، وحسين بن رواح (٣٢٦هـ)، ومحمد بن جرير الطبري المؤرّخ العامي (٣١٠هـ)، من حيث تقارب زمنه لزمن كلّ واحد من هؤلاء[2]. كما أن الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ) قد عرَّفه بقوله: «ديّن فاضل»، ونسب إليه كتاب «المسترشد»[3].

٤ـ محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي، صاحب كتاب «دلائل الإمامة». وانطلاقاً من دراسة سند روايات هذا الكتاب يلاحظ أن محمد بن جرير بن رستم قد روى روايات كتابه عن شخصيات متعدِّدة معروفة، ومن بين هؤلاء: محمد بن هارون بن موسى التلعكبري (توفي هارون سنة ٣٨٥هـ، وكان محمد ابنه حياً إلى سنة ٤١٠هـ)، وروى عن محمد بن عبد الله المشهور بأبي المفضَّل الشيباني (٢٩٧ ـ ٣٨٧هـ)، وهو من مشايخ النجاشي (٤٥٠هـ)[4]، وعن حسين بن إبراهيم، المشهور بابن الخياط، وهو من مشايخ الطوسي (٤٦٠هـ)[5]، كما نقل الرواية عن الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) بواسطة تلامذته[6]، كذلك نقل بعض الروايات عن أبي عبد الله حسين بن عبيد الله

(١) رجال النجاشي: ٣٧٦.

(٢) نوادر المعجزات: ٦ ـ ٧؛ ومقدمة محقق كتاب المسترشد: ٣٠.

(٣) الفهرست: ٢٣٩.

(٤) قال في شأنه الشيخ النجاشي: «رأيت هذا الشيخ، وسمعت منه كثيراً، ثم توقفت عنه إلا بواسطة بيني وبينه» (رجال النجاشي: ٣٩٦).

(٥) الأخبار الدخيلة: ٤٣ ـ ٤٤.

(٦) دلائل الإمامة: ٣١ (نقلاً عن: كتاب النابس في القرن الخامس: ١٥٥).

الغضائري (٤١١هـ)، وكما هو معروف فإن الغضائري من مشايخ النجاشي، بل عد الغضائري من مشايخه هو الآخر[١].

وانطلاقاً من توافق زمن مشايخه وزمن مشايخ النجاشي والطوسي فإن هذا يجعلنا نخلص إلى أنه عاصر كلاًّ من النجاشي والطوسي، وبالتالي توافق حياته العلمية أواخر القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس، وهذا ما تشير إليه تواريخ بعض رواياته في كتاب «دلائل الإمامة». ومما يلفت النظر أكثر أنه قد روى بعض روايات كتابه عن محمد بن جرير الطبري صاحب «المسترشد» بواسطة واحدة أو بعدة وسائط[٢]، وهذه النقطة جدّ مهمة؛ لأنها تجعلنا نميز بين الشخصيتين ونفرِّق بينهما.

واتّباعاً لما توصَّل إليه الباحثون والرجاليون المعاصرون[٣] فإنّ كتب الرجال لم تعتبر محمد بن جرير شخصية يكتنفها الغموض فحسب، بل شككت فيه، وشككت في كونه صاحب «دلائل الإمامة»[٤]. فقد كان أول من نسب إليه هذا الكتاب السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)[٥]،الذي عمل في الكثير من الموارد على حذف السند، واكتفى في نقل الرواية بقوله: «قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري»[٦]. واستعماله لصيغة الغائب «قال أبو جعفر...» كان وقتئذٍ أسلوباً شائعاً في التعبير عن أن الكتاب له. كما يحتمل أن القسم الأول للكتاب ـ المفقود لدينا اليوم ـ قد كان عند السيد ابن طاووس، ولربما كان

---

(١) المصدر نفسه: ٥٤٥، والعبارة هي: «نقلت هذا الخبر من أصل بخط شيخنا ابن عبد الله الحسين الغضائري رحمه الله».

(٢) انظر: الأخبار الدخيلة: ٤٤ وما بعدها.

(٣) الأخبار الدخيلة: ٤٣ ـ ٤٦.

(٤) لم يصرح العلامة التستري بهذا التشكيك.

(٥) انظر: مكتبة السيد ابن طاووس: ٢٢٩ ـ ٢٣١.

(٦) الأخبار الدخيلة: ٣٠.

حذف السند من الكاتب نفسه، وليس من فعل السيد ابن طاووس[١]. وقد يكون السيد ابن طاووس في نسبته كتاب «دلائل الإمامة» إلى محمد بن جرير قد استند إلى ما كتبه ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) من أن الكتاب هو لمحمد بن جرير[٢]، إلاّ أن هذا لا يعني أن نسبة الكتاب إلى ابن جرير لأوّل مرة كانت في القرن السادس، بل لربما نسب إليه الكتاب في فترة أقرب، ولكنه لم يصلنا.

وبناءً على عدم إتيان كتب الرجال ـ التي دونت بعد وفاة السيد ابن طاووس ـ بترجمة دقيقة لمحمد بن جرير، وعدم إفرادها لشخص باسم محمد بن جرير، واكتفائها بالإشارة إليه على أنه صاحب «المسترشد»، وعدم حسمها القطعي في إسناد الكتاب إليه، يبقى أمامنا القول: إن صاحب كتاب «دلائل الإمامة» عاش في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس، وإن لديه كتاباً شمل الكلام عن معجزات وكرامات المعصومين عليهم السلام.

ورغم سيطرة الغموض على هذه الشخصية إلا أن العديد من الكتب قد عملت على نسبة كتب أخرى إليه، رغم أن كتابات النجاشي والطوسي والحلّي، وكذا ابن داوود، باعتبارها المنابع الأم في هذا الميدان، لم تنسب إليه سوى «المسترشد».

ومن هؤلاء الذين نسبوا إلى محمد بن جرير كتباً أخرى ابن شهر آشوب. وبشكل لم يسبقه إليه أحد نسب إليه ثلاثة كتب: «المسترشد في إثبات الإمامة»؛ «دلائل الإمامة»؛ و«الفاضح»[٣]، والذي ذكره مدرس التبريزي بعنوان «الإيضاح في الإمامة»[٤].

---

(١) المصدر نفسه: ٣١.

(٢) معالم العلماء: ١٠٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ريحانة الأدب ٤: ٤٣.

ونسب إليه السيد محسن الأمين العاملي؛ باستناده على بعض الكتب الأم الشيعية وبعض كتب العامة، ومنها: ميزان الاعتدال، ستة كتب، وهي: ١ـ «الإيضاح»، ٢ـ «المسترشد في الإمامة»، ٣ـ «دلائل الإمامة»، ٤ـ «مناقب فاطمة وولدها»، ٥ـ «الرواة عن أهل البيت»، ٦ـ «نور المعجزات»[1].

ولم يقع السيد محسن الأمين في الخلط بين صاحب «المسترشد في الإمامة» وصاحب «دلائل الإمامة» فحسب، بل جعل كتاب «مناقب فاطمة وولدها»، الذي هو نفسه «دلائل الإمامة»، كتاباً مستقلاً.

وخروجاً من هذه الدوامة نشير إلى أن هدف بحثنا بالدرجة الأولى هو البحث في سند ومتن روايات كتاب «دلائل الإمامة»، وليس الاستغراق في شخصية مؤلِّفه رغم أهميتها.

١. الإشكالات الواردة على محتوى الروايات

كما سبق أن أشرنا فإن هذا الكتاب قد ألف في مرحلة كان السائد فيها الاحتجاج على إمامة الأئمة من خلال ذكر ما جرى على أيديهم من معجزات وكرامات، وقد كان القرن الخامس أوج مرحلة هذا الاتجاه وازدهاره.

ما تبقى من هذا الكتاب هو القسم الثاني منه، وقد اختص بسيدة نساء العالمين فاطمة بنت النبي الأكرمﷺ، كما اختص بالمعصومين من ولدها ونسلهاعليهم السلام، ويحتمل أن يكون القسم الأول منه، والذي لم يصل إلينا، قد اختص بالنبي الأكرمﷺ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام.

إن عنوان الكتاب يشير إلى كونه مختصاً في طرح المعجزات والكرامات، ولكن

---

(١) أعيان الشيعة ٩: ١٩٩.

الاطلاع على محتوى الكتاب يظهر أن الأمر ليس كذلك. فقد طرح الكتاب ـ إلى جانب المعجزات ـ العديد من المواضيع المختلفة، ويلاحظ هذا بشدة في القسم المختص بالإمام الثاني عشرعجل الله فرجه، وهو القسم الأكثر تفصيلاً بالمقارنة مع باقي الأقسام الأخرى. ومن بين المواضيع التي تعرض إليها في هذا القسم بالذات موضوع ضرورة وجود الحجة وعدم خلو الأرض منه (معرفة أن الله لا يخلي الأرض من الحجة)[1]، وكذلك ناقش واستدل على وجود القائمعجل الله فرجه ووجوب معرفته (معرفة القائمعجل الله فرجه وأنه لا بد أن يكون)[2]، ولادة الإمام (في معرفة الولادة، وفي أية ليلة وأي شهر وأين ولد؟)[3]، معرفة الصحابة الذين تشرفوا برؤيته، سواءٌ في زمن والده الإمام الحسن العسكري أو في أثناء تواجده في سامراء وفي زمن الغيبة[4]، وقد ذكر كذلك الروايات التي تتحدث عن غيبته بكلا نوعيها، وخصوصاً الغيبة الكبرى (معرفة ما ورد من الأخبار في وجوب الغيبة)[5]، وتعرض بالذكر للمناصرين لهعجل الله فرجه بعد ظهوره، مَنْ هم؟ ومن أي البلاد هم؟ (معرفة رجال مولانا صاحب الزمانعجل الله فرجه)[6].

ومن المواضيع الملفتة للنظر ضمن القسم الأخير من الكتاب أنه ينقل روايات عن الإمام الصادقعليه السلام تقول: إن لديه في كتاب تعداد المناصرين لقائم آل محمدعجل الله فرجه، وكل ما يتعلق بهم، من نسبهم، وقبائلهم، وأماكنهم، بل إن الكتاب فيه أسماء جميع المناصرين للائمة المعصومين، بدءاً من أمير المؤمنينعليه السلام إلى آخرهم الحجةعجل الله فرجه، وما يتعلق بكلّ

(١) دلائل الإمامة: ٤٣٣ ـ ٤٤١.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤١ ـ ٤٨٩.

(٣) المصدر نفسه: ٤٩٧ ـ ٥٠١.

(٤) المصدر نفسه: ٥٠٥ ـ ٥٢٩ و٥٣٧ ـ ٥٤٩.

(٥) المصدر نفسه: ٥٢٩.

(٦) المصدر نفسه: ٥٥٤ ـ ٥٧٧.

واحد منهم. وطبقاً لتلك الأحاديث، وأمام إصرار الصحابي الجليل أبو بصير، فإن الإمام الصادق عليه السلام أفصح عن عدد المناصرين للإمام الحجة عجل الله فرجه في كل منطقة من العالم الإسلامي حسب خريطة ذاك الزمان، ويلاحظ فيها أن سهم منطقة خراسان الكبرى كان الأوفر، كالتالي: من مرو الرود نفران (٢)، من مرو اثنا عشر نفراً (١٢)، من طوس خمسة (٥)، من طالقان[1] أربعة وعشرون (٢٤)، من غرو (تقع بين هرات وغزنة) ثمانية (٨)، من نيشابور ثمانية عشر (١٨)، من هرات اثنا عشر (١٢)، من بوشنغ (مناطق في نواحي هرات) أربعة (٤)، وأخيراً من فارتياب (توجد في أفغانستان الحالية) نفران (٢).

فيكون عدد المناصرين من منطقة خراسان الكبرى سبعة وثمانين نفراً (٨٧)، أي ما يعادل ٢٨ في المائة من مجموع ٣١٣ نفراً، وتكون طالقان أوفرها حظّاً، ولربما يرجع هذا لكون طالقان من المناطق الشيعية الأولى في خراسان، وأما حصة قم فهي ثمانية عشر (١٨) مناصراً، والكوفة أربعة عشر (١٤).

والعجيب في تلك الروايات التي نقلها عن الإمام الصادق عليه السلام أنه ذكر أسماء هؤلاء المناصرين، وكانت كلها أسماء عربية تتوافق وأسماء ذاك الزمان، مما يعني أن الذي وضع تلك الروايات كان على معرفة بهم. فمع التطور الثقافي أصبحت مثل تلك الأسماء في منطقة خراسان نادرة. وكمثال على ذلك: فمن منطقة قم: غسان بن محمد بن غسان، عمران بن خالد بن كليب، سهل بن علي بن صاعد، حسكة بن هاشم، الأحوص بن محمد بن إسماعيل، بلبل بن مالك بن سعد بن طلحة، موسى بن عمران

(١) رغم أنّ طالقان اليوم اسم للعديد من مدن إيران وبعض نواحي طهران و قزوين، أما هذا الاسم في ذاك الزمان فكان يطلق ويراد به طالقان أفغانستان الحالية، والتي تقع بين مرو الرود وبلخ.

بن لاحق، عباس بن زخر بن سليم، مروان بن علابة، صقر بن إسحاق، الكامل بن هشام، وعلي بن أحمد بن برة بن نعيم[1] . والملفت للنظر أكثر أن الروايتين اللتين أتى بهما لم تستطيعا الوصول إلى العدد المعروف والمشهور لدى الإمامية، ٣١٣ نفراً، بينما تقول الرواية الأولى: إن عددهم ٣٠٧ أنفار، وفي الرواية الثانية لا يتجاوز عددهم ٣٠٠ نفر.

ولكن رغم أن هذه الروايات ـ كغيرها من الروايات الكثيرة المتعلقة بعصر الظهور ـ تعاني من إشكالات وهفوات، سواءٌ من جهة السند أم من جهة المتن، التي تفوح منها رائحة الوضع، إلاّ أنه ربما نستطيع النظر إليها من زاوية أخرى، فالروايات التي ذكرناها عددت أصحاب الحجة ومناصريه وذكرت مناطقهم في فترة كان العالم الإسلامي يمتد على مساحة من الاتساع والكبر، فقد كان يمتد من صقلية غرباً إلى الهند وسريلانكا شرقاً، ومن بلاد ما وراء النهر شمالاً إلى صنعاء جنوباً، فكيف تسنّى لهم معرفة تلك المناطق؟ ولماذا ذكرت تلك المناطق بالذات، ولم تذكر مناطق مهمة اليوم بلحاظ كثافتها الشيعية، كمناطق الترك في إيران وغيرها كثير؟ وإن كان لهذا دلالةٌ فإنما يشير إلى أن هذه المناطق لم تكن تعرف كثافة شيعية يومذاك، بينما كان لمناطق نائية جداً نصيبٌ مهمٌّ في لائحة المناصرين.

وانطلاقاً من حياة أول إمام من الأئمة الاثني عشر فإن الكتاب ينفتح على مسائل تاريخية وبشرية لها أهمية كبيرة . ففي القسم التاريخي يعرض سيرة الأئمة، فيطرح تاريخ الولادة، النسب، والتعريف بأمّ كل إمامعليه السلام، ألقاب وأسماء أولادهم، ما نقش على خاتم كل واحد منهم، وأخيراً يذكر لمحة عن عصر كل واحد منهم.

ويلاحظ على المؤلِّف أثناء تسلسله في ذكر الأئمة إلى ما قبل الإمام الحسن العسكريعليه السلام أنه اعتمد على روايات منقولة عن الإمام العسكريعليه السلام، مما يعني أن

(١) المصدر نفسه: ٥٦٩.

سلسلة ذلك السند اختصت فقط بذكر تاريخ الولادة والوفاة ومدة عمر كل واحد منهم، أما باقي المطالب، كالمحيط السياسي والاجتماعي، فإن ذلك الإسناد لم يشمله.

ونظراً لوقوع ابن أبي الثلج البغدادي (٣٢٥هـ) في إسناد تلك الروايات، وبمقارنة هذا القسم من الكتاب بكتاب «تاريخ الأئمة»، لابن أبي الثلج[١]، نستطيع الجزم بالاقتباس والنقل الكامل منه. كما نلاحظ التشابه الكبير بينه ـ أي دلائل الإمامة ـ وبين «الأنوار»، لمحمد بن همام الإسكافي، الذي يوجد بين أيدينا جزءٌ منتخبٌ منه بعنوان «منتخب الأنوار»[٢].

ورغم انحصار أقسام الكتاب، وبالتحديد القسم التاريخي منه، في ما ذكرناه إلاّ أنه ذهب إلى طرح بعض المسائل التاريخية الأخرى، مثل «حديث فدك»[٣]، وخطبة الزهراءعليها السلام[٤]، وكذلك تناول كيفية خروج الإمام الثامن علي بن موسى الرضاعليه السلام من المدينة باتجاه مرو وما رافق تلك الهجرة من مشاهد التفاف الشيعة حول الإمامعليه السلام في نقاط عديدة. وما يثير الغرابة في هذا القسم هو تلك الروايات التي صيغت على شاكلة قصص وحكايات كان التضخيم والمبالغة فيها علامةً على وضعها ابتداء[٥]، كما يلاحظ فيها تغلغل عقائد الفرقة الإسماعيلية، كعقيدة الأدوار (المراحل الزمنية) السبعة[٦]، وما سيكون عليه العالم ما بين الظهور إلى يوم القيامة، بحيث سيعمّ نور الإمام الحجةعجل الله تعالى فرجه الشريف

---

(١) راجع: المجموعة النفيسة: تاريخ الأئمة: ٩ ـ ٢٧؛ تاريخ أهل البيتعليهم السلام. ومقدمة محقِّق الكتاب مفيدة في التعرف أكثر على الكتاب.

(٢) انظر: منتخب الأنوار.

(٣) دلائل الإمامة: ١٠٩ ـ ١٢٥.

(٤) المصدر نفسه: ٣٤٩ ـ ٣٥٨.

(٥) كمثال: المصدر نفسه: ٩٥ ـ ١٠٠، ١٣١ ـ ١٣٤، ٢٣٣ ـ ٢٤١، ٢٧٣ ـ ٢٧٤، ٣٧٦ ـ ٣٨٢، ٣٨٤ ـ ٣٨٨، ٤٢٨ ـ ٤٣١، و٤٨٩ ـ ٤٩٦.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٥.

أرجاء المعمورة، وستصبح الدنيا في غنى عن نور الشمس والقمر، وإن الشرور ستنتفي وتختفي مطلقاً، حتى أن المؤمن سينعم بكل ملذات الدنيا من غير أي تضييق ومزاحمة، وسترتاح البشرية من وسوسة الشيطان، حتى أن الأشجار لن تعود ذات أشواك[١]، كناية عن انتفاء الألم وكل ما من شأنه تعكير صفوة الدعة والراحة لكل المؤمنين، وهذه الاعتقادات هي عينها اعتقادات الإسماعيلية.

وفي الطرف النقيض لكل تلك الروايات عن زمن الظهور توجد روايات أخرى تظهر الظهور على أنه مرحلة قاسية وخشنة، بحيث إن الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف وفي أوائل ظهوره سيقتل خمسمائة وألفاً (١٥٠٠) قرشيٍّ، بعد أن يتمّ سجنهم، وكذا سيكون مصير خمسمائة أخرى من المعترضين عليه، وأنه بعد ذلك سيصل الكوفة، حيث سيقتل ستة عشر ألف شخص (١٦٠٠٠) من فرقة البترية ـ وهي فرقة زيدية[٢] ـ. وقد ذكر رواية تعلِّل كل هذا القتل وكل تلك الدماء، ونسبها إلى الإمام الصادق عليه السلام، وفيها: «لأن الله بعث محمّداً صلى الله عليه وآله رحمةً، ويبعث القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف نقمة»[٣]، حتى ينتقم ويأخذ بالثأر.

وما يجب التأكيد عليه من خلال هذه الروايات الأخيرة، التي تتحدث عن القتل وسفك الدماء، أن البون شاسع بين مهدي الإمامية، الذين يؤمنون بأن القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف تجلٍّ لله، من حيث كونه مظهراً للرحمة والرأفة، وبين مهدي الفرقة الإسماعيلية والجارودية، التي ترى فيه مظهراً للعنف والقتل والانتقام، وأنه نقمة إلهية على أهل الأرض، ولعل رواية «يملأ الأرض عدلاً» تعبيرٌ جليٌّ عن رؤية الإمامية واعتقاداتها في مهدي آخر الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤٥٥ ـ ٤٥٦، وراوي هذه الرواية هو أبو الجارود، زعيم فرقة الجارودية الزيدية، وهي فرقة تخالف بشكل شديد الفرقة البترية الزيدية.

(٣) المصدر نفسه: ٤٨٦.

وفي الكتاب كذلك أبوابٌ تطرَّقت لذكر من تشرَّف برؤية القائم، سواءٌ أثناء إقامته في سامراء[(١)] أو في زمن الغيبة[(٢)]، إلا أن تعرضه للوكلاء كان سطحياً وباهتاً، رغم أن الكتاب قد كتب في أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس، وهو الزمن الذي كانت فيه ثقافة الوكلاء، والسفراء الأربعة بالأخص، ودورهم في الوساطة بين الإمام وبين المؤمنين رائجة، ولها مكانة بارزة، ويظهر هذا في الروايات التي نقلها الإسكافي (٢٥٨ ـ ٣٣٦هـ) في كتابه «الأنوار»، والذي نقل عنه محمد بن جرير في هذا الكتاب الكثير[(٣)]. ونفس هذا الأمر بالنسبة لكتاب «كمال الدين»، للشيخ الصدوق، حيث كثرة الروايات التي تتحدث عن السفراء الأربعة ودورهم المهم والكبير في زمن الغيبة[(٤)]، بل وقد تعرض حسين بن حمدان الخصيبي (٣٥٨هـ) في كتابه «الهداية الكبرى» للسفراء الأربعة، رغم اختلاف عقائده عن عقائد الإمامية، حيث يرى فيهم مجرد وكلاء في إجراء الأمور المالية والتنفيذية، وعدم إيمانه بأن دورهم يتعدى ذلك إلى أمور معنوية[(٥)]. وكل هذه الشخصيات وكل تلك الكتب ـ كما يلاحظ من تاريخها ـ قد كتبت في فترة قريبة أو متزامنة لزمن كتاب «دلائل الإمامة». من هنا يصبح السؤال التالي غاية في الإلحاح: هل عدم تطرُّق «دلائل الإمامة» للوكلاء يرجع إلى عدم اطلاعه على خصوصيات المذهب الإمامي في ما يخص وكلاء الإمام الحجة، أم كان له رأي آخر في الوكلاء يخالف ما عليه المشهور في المذهب، أم أن غض طرفه كان سهواً، ولم يكن عن عمد أو لسبب من الأسباب؟ إنّ حقيقة تفسير هذا المنحى من صاحب «دلائل

(١) المصدر نفسه: ٥١٩ ـ ٥٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٥٣٧.

(٣) منتخب الأنوار: ٨٩ ـ ٩٢.

(٤) كمال الدين و تمام النعمة: ٤٨٢ ـ ٥٣٣.

(٥) الهداية الكبرى (النسخة الخطية): ١٢١.

الإمامة» يحتاج إلى جواب حاسم ودقيق، ومن الصعوبة الخلوص إليه في غياب مصدر آخر!!

ومن المسائل الأخرى التي هي محل إشكال في الكتاب إدراجه لروايات متناقضة في ما يخص مدة حكومة وطول عمر صاحب الزمان عجّل الله فرجه الشريف بعد الظهور. فبعض الروايات ذكرت أن مدة حكومته ستكون: سبع[١]، ثمان، تسع[٢] سنوات، عشرون[٣]، أربعون[٤] سنة، وأخرى تتعدى ذلك إلى ثلاثمائة وتسع سنوات[٥]، إلى غيرها من الروايات.

وكذلك نجد أنه في الوقت الذي لم تعرض أيٌّ من الروايات التي ذكرت أسماء مناصري الإمام الحجة عجّل الله فرجه الشريف اسم أيٍّ من النساء، فإن الكتاب نفسه يتضمن روايات تقول: إن من بين المناصرين ثلاث عشرة امرأة، معظمهن من صحابيّات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، سيرجعن إلى عالم الدنيا، وسيقمن بنصرة الحجة عجّل الله فرجه الشريف[٦]!!.

وكذلك هو عرضه لروايات مبهمة حول الإمام المهدي عجّل الله فرجه الشريف والمهدوية بشكل عام، ففي الوقت الذي تتوفر فيه روايات كثيرة حول صاحب الزمان، وحول غيبته الكبرى، تلقتها الأمة من فجر الإسلام وعبر جميع الأئمة الاثني عشر، وعدت من المسائل الثابتة في المذهب، فقد طرحها الكتاب ـ انطلاقاً من عرضه لبعض الروايات ـ بشكل جعل الغيبة موضع شكّ وتردد.

لم تنحصر مشكلات الكتاب في طرحه لروايات يناقض بعضها البعض الآخر

---

(١) دلائل الإمامة: ٤٧٠ ـ ٤٨١.

(٢) المصدر نفسه: ٤٧٢.

(٣) المصدر نفسه: ٤٤١.

(٤) المصدر نفسه: ٤٨٢.

(٥) المصدر نفسه: ٤٥٢.

(٦) المصدر نفسه: ٤٨٤.

فحسب، بل نجد روايات كثيرة تحمل التناقض في نفسها، فعندما كان يتكلم حول علم الإمام «بما كان وما يكون وما هو كائن» ذكر أن الإمام الصادقعليه السلام كان وسط أصحابه فقال: «علينا عين؟ فالتفتنا يمنة ويسرة فلم نرَ أحداً، فقلنا: ليس علينا عين، فقال: وربّ الكعبة، ورب البيت، ورب القرآن، لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما إني أعلم منهما، ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما، لأن موسى والخضر إنما أعطيا علم ما كان، ولم يعطيا علم ما هو كائن إلى قيام الساعة، وقد ورثناه عن رسول اللهصلى الله عليه وآله»[1].

وهذه الرواية تتحدث عن أمرين متناقضين؛ فإذا كان الإمام لديه العلم بما هو كائن، بل لديه العلم بما هو كائن إلى قيام الساعة، فكيف لم يعلم ـ حسب هذه الرواية ـ بعدم تواجد جاسوس بينهم، وهو ضمن العلم بما هو كائن؟!

ومن المآخذ الكبيرة على الكتاب ذكره لروايات تتحدث عن تحريف القرآن، كرواية أن الإمام الصادقعليه السلام سأل المفضل: كيف يقرأ أهل العراق هذه الآية ﴿**يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِهَا وَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ مُشْفِقُونَ مِنْهَا**﴾ فقلتُ ـ أي المفضل ـ: يا سيدي، ليس كذا نقرأ، فقال ـ أي الإمام ـ: كيف تقرأ؟ قال: ﴿**يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا**﴾[2]، فقال: ويحك، أتدري ما هي...، والله ما هي إلا قيام القائم...، والله ما يستعجل به إلا المؤمنون، ولكنهم حرَّفوها حسداً لكم، فاعلم ذلك يا مفضل»[3]. وهو ادعاء صريح بتعرُّض القرآن للتحريف، وقد نُسب زوراً وكذباً للإمام.

ولم تقف إشكالات الكتاب عند هذا الحد، بل تجاوزتها إلى غيرها من التفاسير

---

(١) المصدر نفسه: ٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ٤٥١.

(٣) المصدر نفسه: ١٥٠.

والتأويلات التي أتى بها لبعض الآيات والأحداث، بل حتى لبعض الألفاظ اللغوية، وذلك باستناده على روايات ضعيفة السند، كالرواية المنسوبة لأمير المؤمنين علي عليه السلام أنه لما سأل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن معنى لقب البتول عليها السلام، وهو لقب مشترك بين سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام وبين مريم أم عيسى عليهما السلام، أجابه النبي: «البتول التي لم ترَ حُمرة قط، أي لم تحِضْ؛ فإن الحيض مكروهٌ في بنات الأنبياء»، في حين أن كتب اللغة أجمعت على أن البتول، كما ذكر القرآن ذلك أيضاً[١]، من «بتل» بمعنى قطع[٢]، والانقطاع إلى الله، وغض الطرف عن الدنيا وملذاتها[٣]، ولا علاقة لها بالحيض البتة.

أما المنزلقات التاريخية فكثيرةٌ، بشكل لا يمكن التغاضي عنها، كادعائه حضور كلٍّ من العباس وحمزة عمّي الرسول صلى الله عليه وآله زفاف فاطمة الزهراء عليها السلام، في حين أن كل الوقائع التاريخية تؤكد أن الزواج كان في السنة الأولى أو الثانية للهجرة[٤]، ولم يحضر العباس إلى المدينة إلا بعد فتح مكة، أي في السنة الثامنة للهجرة، وقد استشهد حمزة في معركة أحد في السنة الثالثة للهجرة، مما يعني أنه لا يمكن أن يكون قد رافق العباس في المدينة. وكذلك فإن دعوى حضور عبد الله بن الزبير في مراسم الزواج غير مقبولة[٥]؛ لأن ولادة عبد الله بن الزبير كانت في السنة الأولى، فكيف سيكون له حضور فعال في تلك المراسم وهو مولود حديث؟ وهكذا هو الإشكال بالنسبة لحضور جعفر بن أبي طالب عليه السلام في العرس، فإنه من المسائل التي تدحضها الوقائع التاريخية، فقد كان من الذين هاجروا إلى الحبشة في السنة الخامسة للبعثة ولم يرِدْ المدينة إلا بعد خيبر في السنة

(١) سورة المزمل، الآية: ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾.

(٢) لسان العرب ١: ٣١١.

(٣) المصدر نفسه، معجم مفردات ألفاظ القرآن: ٣٣ ـ ٣٤.

(٤) انظر: موسوعة الإمام علي عليه السلام ١: ٩٧ ـ ١٠٨.

(٥) دلائل الإمامة: ٩٦.

السابعة للهجرة، ليسارع في العودة إلى الحبشة مرة ثانية من غير أن يكون له أيُّ حضور فعّال في المدينة.

٢. الإشكالات الواردة على سند الروايات، والمراجع التي اعتمد عليها في هذا الكتاب

٢.١. إشكالات على السند

رغم القول: ربما يكون كتاب «دلائل الإمامة» قد أُلِّف على أيدي بعض الغلاة الجاهلين بطرق السند وبمصادر الروايات عند الإمامية[١] في حدود القرن السابع الهجري، إلا أن العلامة الطهراني[٢] يرى أن التدقيق في إسناد رواياته، ونظرة بسيطة إلى المصادر التي اعتمد عليها، تؤكد أن صاحب الكتاب كان في فترة القرن الخامس الهجري، وأنه كانت لديه معرفة بالأسانيد، ومعرفة بالمصادر المعتبرة لدى الشيعة الإمامية.

ومع ما خلصنا إليه في المرحلة المتقدمة من هذه المقالة حول مؤلِّف الكتاب، وبأنه مجهول لدينا، إلا أن الإمعان الدقيق في أسانيد روايات الكتاب تجعلنا نستبعد في الحدّ الأدنى كون الكتاب من تأليف الوضّاعين؛ وذلك لأن أسانيد بعض الروايات معروفة في جوامع الحديث الشيعي[٣]، وضعف رجالها أمر غير خفي على أهل هذا الفن، ولو كان المؤلف من الذين يضعون الحديث لالتجأ إلى أسانيد أكثر قبولاً في أوساط الحديث الشيعي.

---

(١) الذريعة ٨: ٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) من حسن الحظ فإن محقِّق كتاب «دلائل الإمامة» قد استطاع أن يقارن العديد من روايات الكتاب بروايات كتب الشيعة الإمامية ما قبل زمن المؤلِّف أو ما بعده.

ومن المسائل المهمة والمميزة في هذا الكتاب تواجد العديد من الرواة الذين ينتمون إلى ما قبل القرن الخامس، والذين كانت لديهم كتب اهتمت بتاريخ الأئمة من جوانب مختلفة، وقد ظلوا مجهولين لدينا حتى الآن، لكن استطعنا بفضل هذا الكتاب التعرُّف عليهم، أو في الحد الأدنى التعرف على بعضهم، ومن بينهم: محمد بن الحسن الصفار (٢٩٠هـ)، صاحب كتاب «بصائر الدرجات»؛ جعفر بن محمد بن مالك الفزاري، صاحب كتاب «أخبار الأئمة ومواليدهم»[١]، ومن شيوخ أبي غالب الزراري ومحمد بن همام الإسكافي؛ عبد الله بن جعفر الحميري (بعد ٢٩٠هـ)، صاحب كتاب «الدلائل»[٢]؛ محمد بن همام الإسكافي (حوالي ٢٣٥ ـ ٢٣٦هـ)، صاحب كتاب «الأنوار في تاريخ الأئمة الأطهار»[٣]؛ أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله، والمعروف أبي الثلج البغدادي (٢٣٧ ـ ٣٢٢ أو ٣٢٣ أو ٣٢٥هـ)، صاحب العديد من الكتب التاريخية، ومن جملتها: «تاريخ الأئمة عليهم السلام»[٤]؛ علي بن هبة الله بن عثمان، صاحب كتاب «الأنوار في تاريخ الأئمة الأبرار»[٥]؛ وأخيراً عرفنا على أكبر مؤرِّخ للشيعة خلال القرون الأولى، وهو عبد العزيز بن يحيى الجلودي (٣٣٢هـ)، والذي كانت لديه كتب متعددة في التاريخ، وتاريخ التشيع والشيعة، وبالأخص الشيعة الإمامية، وكذلك كانت لديه كتابات متفرِّقة خاصة بالأئمة الاثني عشر[٦]. كما وجد في هذه الأسانيد أسماء مجموعة من الغلاة الذين لديهم كتابات متعددة في مجال ذكر معجزات وكرامات

(١) رجال النجاشي: ١٢٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٠؛ الفهرست: ١٦٨.

(٣) المصدر نفسه: ٣٨٠.

(٤) المصدر نفسه: ٣٨١؛ الفهرست: ٢٣؛ الرجال: ٤٤٣.

(٥) جامع الرواة ١: ٦٠٨.

(٦) رجال النجاشي: ٢٤٠ ـ ٢٤٤.

الأئمةعليهم السلام، ونذكر منهم على سبيل المثال: عبد الرحمن بن كثير الهاشمي، وهو من رواة القرن الثاني، وله كتب كثيرة، من بينها: كتابي «صلح الحسنعليه السلام»، و«فدك»[1]؛ محمد بن علي بن إبراهيم القرشي، المعروف بأبي سمينة، صاحب كتاب «الدلائل»[2]؛ ومن الغلاة الكبار أبو جعفر محمد بن علي الشلمغاني (قتل سنة ٣٢٢ أو ٣٢٣هـ)، له كتاب «الأوصياء»[3]. وكذلك نجد ضمن أسانيد «دلائل الإمامة» مجموعة من الأسماء التي اتهمت بالغلو، كيونس بن ظبيان[4]، مفضل بن عمر الجعفي[5]، محمد بن سنان الزاهري[6]، داود بن كثير الرقي[7]، وصالح بن عقبة[8]. والمهم في هذه الأسانيد هو تردد أسماء كعمار بن زيد[9] غير المعروف في كتب الرجال إلا عن طريق عبد الله بن محمد البلوي، الذي كان يروي عنه، وكذلك فإن تواجده ضمن إسناد «دلائل الإمامة» كان عن طريق عبد الله بن محمد البلوي نفسه.

وقد ذكر البلوي في كتب الرجال مقيَّداً بأوصاف لازمته في أغلبها، كالوضّاع، الكذّاب، والضعيف، مما يستنتج منها أن هذا الشخص ممَّن كانوا يؤلِّفون الأحداث وينسجونها نسجاً[10]. وقد سئل عن عمار، الذي كان يروي عنه، فأجاب: «عمّار رجل

(١) المصدر نفسه: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٢.

(٣) انظر: «سازمان وكالت و نقش آن در عصر أئمةعليهم السلام» (بالفارسي): ٦٧٠ ـ ٦٧٨.

(٤) معجم رجال الحديث ٢٠: ١٩٢.

(٥) المصدر نفسه ١٧: ٢٩٢.

(٦) المصدر نفسه ١٦: ١٥١ ـ ١٦٣.

(٧) المصدر نفسه ٧: ١٢٢.

(٨) المصدر نفسه ٩: ٧٨.

(٩) رجال النجاشي: ٣٠٣.

(١٠) جامع الرواة ١: ٥٠٤.

نزل من السماء، حدثني ثم عرج»[1]، مما يقوي احتمال أن شخصية عمّار لم تكن إلاّ من صنع خياله، ولا وجود خارجي لها.

وإذا ما تم التدقيق في الروايات التي كان في سلسلة سندها عمار بن زيد يتضح أنها تعتبر واحدة من أكثر الروايات بعداً عن الواقعية، وأكثرها إغراقاً في الأسطورة والخرافة. ويعتبر كتاب «دلائل الإمامة» من أهم الكتب التي اعتمدت رواياته من بين الكتب الأخرى التي كانت على نفس الطريقة. ومن كبار مشايخ عمار بلا واسطة أبو الفضل محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله الشيباني (٢٩٧ ـ ٣٨٧هـ)، والذي يلاحظ في رواياته مسلك القصة والحكاية، كما يحتمل أن رواياته أقرب إلى الوضع منها إلى الحقيقة،و يزداد هذا الاحتمال عمقاً وشدة إذا راجعنا قول ابن الغضائري فيه: «وضّاع، كثير المناكير، رأيت كتبه، وفيها الأسانيد من دون المتون، والمتون من دون الأسانيد، وأرى ترك ما تفرّد به»[2]، لذا فإن كل ما قيل عنه، وما لوحظ في رواياته من الوضع والكذب، يدفع بنا إلى ضرورة توخي الحيطة حتى في الشخصيات التي روى عنها، فإنه يحتمل أن تكون مجرد شخصيات مصطنعة لا وجود حقيقي لها، ولعل ما يعزز قولنا هذا وجود أسماء كأبي النجم بدر بن عمار الطبرستاني، الذي لم يُشَرْ إليه في كتب الرجال مطلقاً[3].

و في الجملة فإن رجال أسناد كتاب «دلائل الإمامة» إما غير معروفين في كتب الرجال؛ وإما أنهم معروفون، ولكن لم يكونوا من الثقات، أي إنهم كانوا ضمن لائحة المهملين أو المجهولين، وكلاهما من أقسام الضعيف.

(١) رجال النجاشي: ٣٠٣.

(٢) كتاب الرجال: ٩٨ ـ ٩٩.

(٣) كمثال: راجع دلائل الإمامة: ٣٠٧ ـ ٣٨٣ و٤٠١ ـ ٤١٠.

أما عن شأن وجود الشخصيات الموثَّقة في سلسلة أسناد الكتاب، أمثال: علي بن هبة الله بن عثمان، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، أحمد بن محمد بن عيسى، هارون بن موسى التلعكبري، الشيخ الصدوق، الشيخ الكليني، أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وزرارة، أبان بن تغلب، محمد بن مسلم، محمد بن أبي عمير، الحسن بن محبوب، هشام بن سالم، عبد الله بن مسكان، وآخرون، فإن الاحتمال القوي؛ بالنظر إلى محتوى الرواية، أنه قد تم وضع تلك الروايات، ونسبت عمداً إلى هؤلاء الأعلام للتغطية وإضفاء نوعٍ من القدسية.

وتبقى الشخصية الأكثر حظاً في أسناد كتاب «دلائل الإمامة» هي محمد بن جرير الطبري الكبير، صاحب كتاب «المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام»، حيث تم إسناد العديد من الروايات إليه، وكثيراً ما يتم الإسناد إليه مباشرة، وبدون ذكر سلسلة السند، بل يشير إليه بقوله: «قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري»، أو بعبارة أخرى أقرب إليها، مما جعل الكثير من الباحثين يقعون في الخلط بينه وبين صاحب «دلائل الإمامة».

ومما لا يفوتنا ذكره أن نوعية المواضيع، والطريقة التي تم بها إسناد الروايات، أو التي تمّ بها عرض مطالب «دلائل الإمامة»، تجعله يختلف كماً وكيفاً عن كتاب «المسترشد»، مما لا يترك المجال واسعاً أمام أي شك في تعدد الكاتب. فمثلاً: في كتاب «المسترشد» تم تخصيص عشر صفحات فقط من أصل سبعمائة صفحة للتحدث عن معجزات وكرامات الإمام عليعليه السلام، وكان أغلبها في ذكر علمه وعلمه بالغيب بشكل معقول ومقبول[1]، مما يوحي لنا بأن شخصية محمد بن جرير، وكذا كتابه، كانت من الأهمية الكبرى، وخصوصاً أنه كان في فترة حساسة ومهمة، وهي فترة الغيبة الصغرى،

---

(١) المسترشد: ٦٦٤ ـ ٦٧٥.

كما أن الكتاب والكاتب كانت له أهمية في الأوساط الشيعية، وبالخصوص الإمامية، مما جعل المجال مفتوحاً أمام المشتغلين بالوضع، ليختلقوا روايات، وينسبوها إلى شخصه؛ لأغراض سيئة، مما جعل مكانته تتراجع في القرن الرابع. ولعل هذا ما يوضح كثرة استفادة صاحب «دلائل الإمامة» منه. وكما أشرنا فإن استخراج الروايات التي تمت نسبتها إلى محمد بن جرير ـ صاحب «المسترشد» ـ من كتاب «دلائل الإمامة»، ومقارنتها بكتاب «المسترشد» نفسه، تظهر بجلاء الاختلاف الماهوي بين الكاتبين.

وفي الجملة نستطيع الخلوص إلى أن نسبة أسانيد كتاب «دلائل الإمامة» التي تعتبر موثَّقة لدى علماء الرجال، أو الأسانيد التي تعد صحيحة، قليلة جداً، بل نستطيع الجزم بأن الروايات الصحيحة والمعتبرة التي تتحدث عن معجزات وكرامات الأئمة عليهم السلام تعد بالأصابع.

و مشاكل الإسناد في «دلائل الإمامة» لا تقف عند كل ما ذكرناه، بل هناك عيوبٌ أخرى، كالتجائه إلى عبارات مثل: عمَّن حدثه، عمَّن ذكره، رفعه إليه، بعض أصحابنا، عن رجل، وغيرها كثير، مما يجعل مسألة التعرف على الراوي صعبة، وفي الأغلب مستحيلة. كما أن إسقاط السند والنقل المباشر عن الراوي، وإسقاط بعض أفراد سلسلة السند، أو تغيير أماكن الرواة[1]، مما يزيد في لائحة المآخذ والتجاوزات غير العلمية على الكتاب.

٢.٢. الأسانيد غير الإمامية

قليلة هي الروايات التي نقلت عن الفرق الشيعية الأخرى، كالزيدية، الواقفية[2]،

(١) انظر: الذريعة ٨: ٢٤٧؛ دلائل الإمامة (مقدمة المحقِّق): ٣٣ ـ ٣٧.

(٢) دلائل الإمامة: ٤٣٣.

الفطحية[١]، والكيسانية[٢].

ولعل وجود بعض الروايات ذات الإسناد الزيدي[٣] يرجع إلى كون هذه الفرقة الأكثر تصارعاً مع الإمامية، وخصوصاً أن أغلب هذه الروايات هي روايات مضادة ومناقضة لمعتقدات وأصول الفرقة، ولأن مورد الاستفادة منها كان في مجال الاحتجاج والرد على الخصم فإن احتمال وضعها وكذبها قويٌّ، بل تم الالتجاء إلى وضع روايات، ونسبت عمداً وكذباً إلى كبار المذهب الخصم؛ رغبةً في التفوق وتسجيل الانتصار.

٣.٢.الأسانيد غير الشيعية

يعتبر كتاب «دلائل الإمامة» من أقدم بل من أوائل الكتب التي اعتمدت في إثبات مناقب وفضائل أهل البيت عليهم السلام على أسانيد غير شيعية، وبالتحديد على أسانيد لأهل السنة، ليتبع نفس الخطوة ويستمر عليها، ولكن بشكل موسع، ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) في «مناقبه».

وقد سعى ابن جرير في إبراز العديد من مشايخه بدون واسطة من أهل السنة، مما يشير إلى معرفة الكاتب العميقة بالمصادر الأم في الحديث لأهل السنة، ويبرز من بينهم: أبو الفرج المعافى بن زكريا (٣٠٥ ـ ٣٩٠هـ)، الذي كان طبق أصول مذهب الجريرية (نسبة إلى ابن جرير الطبري (٣١٠هـ)[٤] يصدر الفتاوى، وقد أسند إليه أكثر روايات الكتاب. ويأتي بعده إبراهيم بن مخلد بن جعفر الباقرخي (٣٢٥ ـ ٤١٠هـ)، الذي كان

---

(١) المصدر نفسه: ٢٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤٧٩.

(٣) للمثال: راجع: المصدر السابق.

(٤) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ٤: ٤٨١.

هو الأخر من علماء مذهب الجريرية[١]، كما أن أبا إسحاق إبراهيم بن أحمد بن محمد (٣٢٤ ـ ٣٩٣هـ)، الذي كان يصدر الفتوى طبق أصول مذهب مالك[٢]،كان هو الآخر من مشايخه بلا واسطة، وقد كان له كتابٌ بعنوان «المناقب»[٣]، ويعتقد أنه في مناقب أهل البيت عليهم السلام.

ويلاحظ على صاحب «دلائل الإمامة» كثرة رجوعه إلى أسانيد أهل السنة في ذكره معجزات أهل البيت عليهم السلام، بشكل يكون السند سنياً بشكل كامل، أو يكون تلفيقياً، بمعنى أنه يجمع بين الشيعة والسنة في السند الواحد.

ولعل فكرة الاستفادة من أسانيد أهل السنة كانت رائجة في ذلك الزمان. ومما سهل الأمر ذهاب بعض أعلام مدرسة الصحابة إلى كتابة كتب في المناقب. إلا أن صاحب «دلائل الإمامة» لم تكن له الخبرة الكافية لمثل هكذا كتابات، ويستنتج هذا بشكل واضح من تعدد وكثرة الإشكالات الواردة على سند ومتن الروايات.

ففي ما يخص متن الروايات فإنه ربما ينقل عن أشخاص لم يكن من المعهود فيهم الدقة والالتزام بمعتقدات وأصول اتجاههم المذهبي، أو أنها قد نسبت إلى أشخاص من المستبعد أن تكون لهم.

أما عيوب السند فتتجلى أكثر في الهفوات التاريخية. فمثلاً: يذكر أن الأوزاعي (عبد الرحمن بن عمرو) قد التقى الإمام الحسين عليه السلام في مسيرته من مكة إلى الكوفة، بينما الشواهد التاريخية تؤكد أن الأوزاعي لم يفتح عيناه على الدنيا إلاّ بعد مضي سبعة عشرة سنة من شهادة الإمام الحسين عليه السلام بكربلاء. ونقل أن الليث بن سعد قد سأل الإمام

---

(١) المصدر نفسه ٤: ١٢.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٧.

(٣) معالم العلماء: ٧.

الرضاعليه السلام معجزةً، وأن الإمامعليه السلام قد أجاب سؤاله، بينما التاريخ يصرح بأن الليث بن سعد قد قضى معظم عمره في مصر، وتوفي فيها حوالي سنة ١٧٥ للهجرة[١]، في حين أن الإمام الرضاعليه السلام لم تصِرْ إليه الإمامة الفعلية إلاّ في سنة ١٨٣ أو ١٨٤هـ، يعني بعد ثمان أو تسع سنوات من تاريخ وفاة الليث.

وفي الختام فإن عدم نقل الكتاب لروايات أهل السنة من مصادرهم المعتبرة، وحتى عدم نقلها عن المصادر المعتبرة لدى الشيعة، بالإضافة إلى عيوب السند الكثيرة، وعدم توافقها وأصول علم الحديث لدى هذه الفرقة، واعتماده على بعض الروايات المنسوبة إلى مخالفي المذهب الشيعي، تجعلنا نقول: إن أغلب تلك الروايات موضوعة ومنسوبة كذباً وزوراً إلى كبار أعلام الرواية في المذهب السني، ولا يجب غضّ الطرف عنها أو عدم إخضاعها للرقابة العلمية.

(١) موسوعة طبقات الفقهاء ٢: ٤٤٠.

الفهرس

الفصل الثاني: مطالعات تحليلية ونقدية في نظرية الشيخ كديور حول الإمامة

الفصل الثالث: الإمامة والغلو، إعادة إنتاج رؤية

صدر من سلسلة كتاب نصوص معاصرة

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية.

٢. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي.

٣. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات.

٤. الشعائر الحسينية، الجدل، التاريخ والمواقف.

٥. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي.

٦. سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادة.

٧. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة.

٨. الوحي والظاهرة القرآنية.